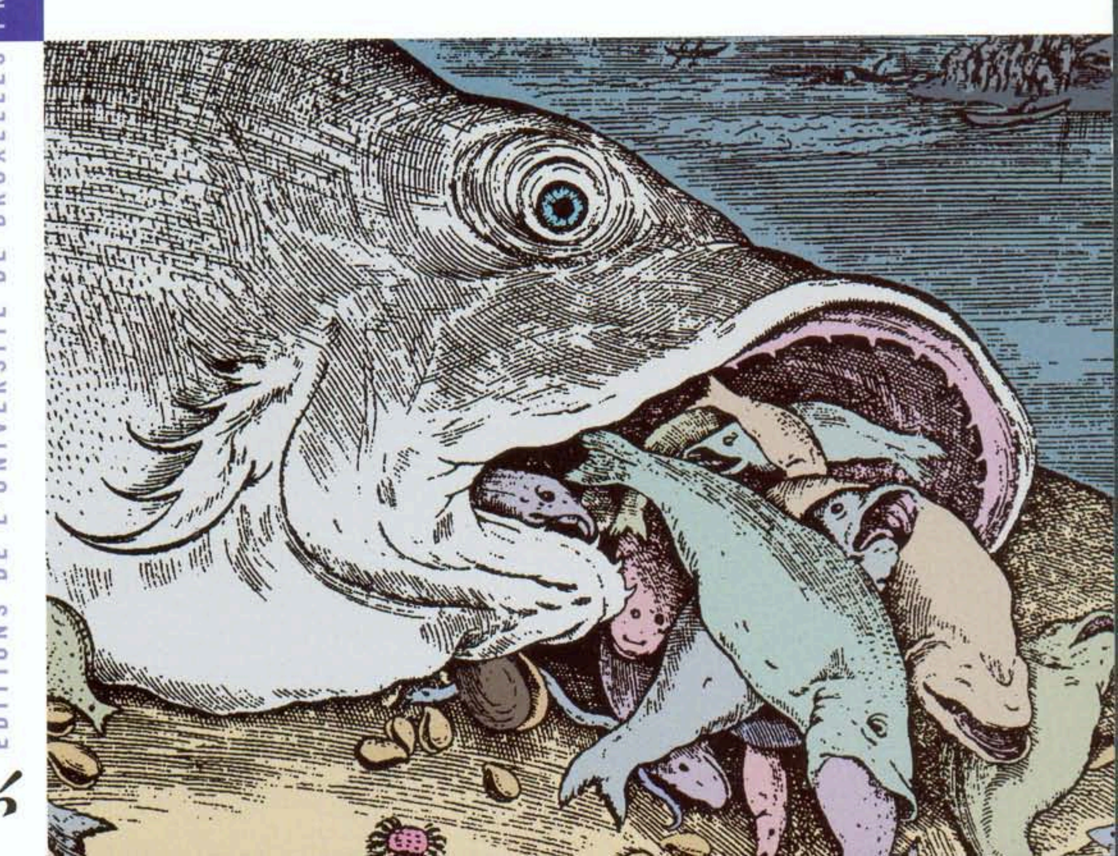

A. Dierkens et A. Morelli, éd., *« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002.

http://digistore.bib.ulb.ac.be/2007/i9782800413013_000_o.pdf

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XII — 2002

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET ANNE MORELLI

«Sectes» et «hérésies», de l'Antiquité à nos jours



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Illustration de couverture : d'après une gravure de Pieter Bruegel l'Ancien

«Sectes» et «hérésies», de l'Antiquité à nos jours

Dans la série « Problèmes d'histoire du christianisme »

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation, éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : mythe et réalité, éd. Michèle Mat et Jacques Marx, 1984

17. Propagande et contre-propagande religieuses, éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme du Moyen Age à nos jours, éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans les religions du livre, éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série « Problèmes d'histoire des religions »

1. Religion et tabou sexuel, éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles, éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux, éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui, éd. Alain Dierkens, 1993

5. Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne, éd. Alain Dierkens, 1994

6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon, éd. Alain Dierkens, 1995

7. Le penseur, la violence, la religion, éd. Alain Dierkens, 1996

8. L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières, éd. Alain Dierkens, 1997

9. L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences, éd. Alain Dierkens, 1998

10. Dimensions du sacré dans les littératures profanes, éd. Alain Dierkens, 1999

11. Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens, éd. Alain Dierkens, 2000

«Sectes» et «hérésies», de l'Antiquité à nos jours

EDITE PAR ALAIN DIERKENS ET ANNE MORELLI

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS TOME XII — 2002

Publiés avec le concours de la Direction générale de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique de la Communauté Wallonie-Bruxelles

ISBN 2-8004-1301-8
D/2002/0171/22

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)
EDITIONS@admin.ulb.ac.be
http://www.editions-universite-bruxelles.be
Imprimé en Belgique

Note de l'éditeur de la collection

Alain Dierkens

Le douzième tome des *Problèmes d'histoire des religions* contient les actes d'un colloque international consacré aux « sectes » et « hérésies » dans leur rapport au pouvoir. Cette manifestation scientifique s'est tenue, en présence d'un nombreux public extrêmement attentif, dans la salle Baugniet de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles les jeudi 2 et vendredi 3 mai 2002. Le samedi 4 mai, était organisée la visite de lieux de culte bruxellois des Mormons, des Témoins de Jéhovah et des Adventistes ; à cette occasion, des responsables de ces mouvements ont présenté directement leurs convictions religieuses et expliqué l'architecture de leurs temples et/ou églises. Le colloque a bénéficié de l'aide matérielle et financière de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université libre de Bruxelles, du Fonds national de la recherche scientifique, du ministre-président et de la ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche de la Communauté française de Belgique.

Le programme du colloque a été entièrement conçu par Anne Morelli, professeur à l'ULB, qui en a présenté la problématique dans la revue mensuelle de l'ULB (« Sectes, hérésies ou religions ? », dans *Esprit Libre*, n° 4, mai 2002, p. 15). Anne Morelli s'est intéressée aux « sectes » depuis le début de son mandat d'assistante auprès de Jean Hadot à l'Institut d'histoire du christianisme (aujourd'hui Institut d'étude des religions et de la laïcité). Un premier état des recherches de Jean Hadot et Anne Morelli sur la question a pu être utilisé par Michèle Mat dans un livre, intitulé *Les sectes contemporaines* et édité dans la série de *Documents* de la collection *Laïcité* des Editions de l'Université de Bruxelles (1982, 112 p.). Anne Morelli a, depuis, publié de nombreuses études sur la question, en particulier une récente *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes* (Bruxelles, éd. Labor, 1997, 94 p., coll. Quartier Libre) dont certaines idées se retrouvent dans l'*Introduction* au présent volume.

Comme le montre la table des matières, ce colloque touchait à de très nombreuses périodes, de l'Antiquité à nos jours, et ne se limitait ni à l'Europe, ni au christianisme. Pour des raisons personnelles contraignantes, deux enseignants de l'Université de Bruxelles n'ont pu publier le texte de leur contribution (Michèle Broze, *Les « sectes » au début du christianisme : l'orthodoxie contre la Gnose* ; Willy Bok, *Les « sectes » dans le judaïsme : Karaïtes, Satmars, Sabathaïstes de Sabbetai Zvi, Juifs libéraux, Sionistes, etc.*) ; nous le regrettons d'autant plus vivement que ces exposés, tout à fait intéressants, auraient notamment eu le mérite d'ouvrir considérablement les perspectives en évoquant les « sectes » et les « hérésies » aux premiers siècles de notre ère et dans le monde juif.

Il est évident que les textes publiés ici reflètent les sensibilités de leurs auteurs et peuvent, çà et là, contenir des opinions personnelles, voire des jugements de valeur, qui plairont ou qui pourront choquer. Mais on retiendra surtout, je crois et j'espère, la sérénité et l'absence de tout *a priori* relatif à des phénomènes historiques et idéologiques complexes. Tel n'est-il pas un des objectifs explicites de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB : « offrir une vision globale de l'histoire des religions dans une perspective sereine, ouverte et non confessionnelle ».

INTRODUCTION

L'honorable label de « religion » et son homologation par les pouvoirs politiques

Alain Dierkens et Anne Morelli

Il y a bien des mots pour dire les aspirations et les pratiques spirituelles des êtres humains. Selon que l'on parle de superstition ou de religion, de sorcellerie ou de culte, de magie ou de liturgie, de secte ou d'orthodoxie, on se place inévitablement d'un certain point de vue. Car les mots ont un poids. Ils ne sont pas neutres et leur usage dévoile nos sympathies ou nos antipathies.

C'est pourquoi, dans le titre du volume, des guillemets entourent les mots, très fréquemment utilisés, de « sectes » et « hérésies » [1], dont le sens est évidemment péjoratif puisqu'ils présupposent qu'on distingue, d'un côté, la vraie foi (ou les vraies religions) et, de l'autre, les usurpateurs du titre [2].

En matière de foi, étant tous deux incroyants, nous suspendons bien sûr notre jugement pour n'observer ici que des phénomènes religieux, nécessairement en interaction avec les réalités sociales et politiques de leur époque. On ne se demandera donc pas, au fil des pages de ce livre, si les sectes ou les hérésies sont des spiritualités « dévoyées » par rapport à la « vraie » religion. Il s'agira, par contre, de comprendre comment, selon quels mécanismes, un courant spirituel acquiert – ou non – l'honorable label de religion. On se posera la question de savoir pourquoi une foi est licite ou non ; quel est le poids des instances politiques dans le processus d'homologation d'une option religieuse ; selon quels critères la reconnaissance tant recherchée est accordée ; qui, finalement, décide qu'un groupe pourra porter le label de vraie foi ou de « religion » et que les groupes rivaux ou concurrents ne seront que des « sectes » ou des « hérésies ».

Selon le point de vue que l'on adopte, on peut considérer une option religieuse – par exemple, aux débuts du christianisme, la gnose, l'arianisme ou le nestorianisme – comme une hérésie condamnable ou comme la vraie foi. Certes, au sein d'un courant spirituel, un important travail interne tend à mieux définir la foi en conformité avec

les écrits du (des) fondateur(s), la tradition et l'opinion majoritaire, mais il serait évidemment bien candide de croire que la « vraie foi » s'impose simplement par ses mérites théologiques ou logiques. Est-il, objectivement, plus logique (ou plus rationnel) de voir triompher, dans le christianisme, le courant nicéen et trinitaire, sur celui des ariens, subordinatiens ? C'est que la logique et la raison n'ont qu'un faible rôle dans l'issue de ces conflits théologiques. Ce n'est pas toujours pour des raisons de foi ou de croyance mais bien pour des motifs essentiellement terrestres et pragmatiques que les autorités politiques ont pu appuyer un parti religieux, par exemple parce qu'il leur apparaissait comme plus soumis ou plus prometteur. On peut ainsi voir les conciles de l'Antiquité tardive, convoqués par les souverains, condamner une doctrine théologique, dès lors rejetée parmi les hérésies, et soutenir le parti religieux qui devient celui de l'orthodoxie, étroitement lié aux structures étatiques.

1. Quelques exemples européens

Dans l'Antiquité, les Grecs et les Romains sont certes polythéistes mais pas « dans le désordre ». Il existe des cultes considérés comme ancestraux et licites et, à côté de ceux-ci, des *externae superstitiones* qui transformeraient la ville de Rome en cloaque. Ces cultes, parfois accusés de malversations financières, de non-respect des lois ou des règles en vigueur en matière de parenté, sont toutefois tolérés dans la mesure où ils ne contreviennent pas à la loi générale. Finalement, ils peuvent faire l'objet d'une reconnaissance progressive, après approbation de « commissions » *ad hoc*. Certaines divinités « étrangères » (comme Cybèle ou Isis) peuvent donc passer, via une *evocatio*, du statut de dieu hostile à Rome à celui de dieu siégeant légitimement dans le Panthéon romain. Mais avant d'être reconnues, elles sont généralement l'objet d'hostilité de la part de leurs concurrentes « légales ».

L'idée de secte ou d'hérésie est parfois rétrospective : on peut taxer ainsi, avec le recul du temps, un courant de base qui n'a finalement pas triomphé. Les termes impliquent alors qu'il existe une communauté au ban de laquelle est placé le sectaire ou l'hérétique, dont les pratiques et/ou les livres sont considérés comme « inauthentiques » et incompatibles avec la « vraie foi ». L'hérétique, qui participe de ces déviances scripturaires, doit alors être redressé ou corrigé [3].

Aux premiers siècles de notre ère, le christianisme suscite l'hostilité et est l'objet, à diverses reprises, de répressions (locales ou, plus rarement, à l'échelle de l'Empire) en tant que « secte » nuisible, forcément illégale. Alors que la rumeur populaire accuse les chrétiens de divers crimes, les autorités politiques leur reprochent surtout leur incivisme puisqu'ils refusent d'accomplir les quelques gestes religieux destinés à assurer à l'Empire et aux cités la protection des dieux. L'autorisation du christianisme (311) suivie par le choix de Constantin (313) de favoriser ce culte retourne le jeu politique. En quelques décennies, le christianisme, devenu la religion de l'empereur puis de l'Empire, acquiert un statut de religion d'Etat, unique et obligatoire ; dès la fin du IVe siècle, le paganisme est condamné et donc susceptible d'être réprimé à son tour [4]. De persécutés, les chrétiens deviennent persécuteurs. Les statues des dieux gréco-romains, officiellement vénérées jusque-là, sont considérées comme des idoles et on ne compte pas les exemples d'évêques, de missionnaires, de simples chrétiens qui se signalent par la destruction et la mutilation de ces sculptures [5].

Pendant des siècles (en fait, jusqu'à la « réforme grégorienne » de la fin du XIe siècle), on peut considérer, en schématisant quelque peu, que l'Eglise est un service d'Etat. Ce sont les souverains – empereurs romains, rois des royaumes germaniques successeurs de l'Empire, rois et empereurs carolingiens puis ottoniens, etc. – qui sont responsables du maintien de l'orthodoxie sur leur territoire, qui convoquent les conciles, qui promulguent et assurent le suivi des décisions de ceux-ci, y compris dans la répression d'hérésies ou la poursuite de « déviants » religieux.

Un peu plus tard, dans le royaume de France, quelques exemples spectaculaires peuvent être mis en évidence. Il en est ainsi des cathares, mouvement religieux radical et manichéen, dont la répression impitoyable est étroitement liée à l'opposition politique du Midi de la France au centralisme capétien. Les convictions de ces Albigeois furent condamnées comme hérétiques : c'est une croisade, lancée par le pape Innocent III et le roi Philippe Auguste au tout début du XIIIe siècle, qui décapitera le mouvement et, en même temps, affaiblira durablement le séparatisme méridional.

Les phénomènes cathares et vaudois rappellent également que, comme pour de nombreuses doctrines « hérétiques », la seule connaissance – ou presque – que nous en ayons provient des textes de leurs adversaires. Même les noms sous lesquels ils sont parvenus jusqu'à nous sont souvent des termes impropres ou injurieux, des jeux de mots ironiques (via un parallèle avec les chats pour les cathares, qui se désignaient eux-mêmes du nom de « vrais chrétiens ») ou connotés négativement.

De même, les bégards et béguins du XIVe siècle, qui se veulent relativement indépendants du clergé, seront accusés de libertinage, de vol, de dérèglements moraux. Certains sont condamnés (au bûcher, à la noyade, ...), d'autres sont réintégrés après s'être rétractés et avoir subi de lourdes peines spirituelles.

Nombre d'historiens – auxquels se réfère Benoît Beyer de Ryke [6] – émettent aujourd'hui l'hypothèse que certaines de ces « sectes » du Moyen Age n'auraient peut-être jamais existé en tant que groupes structurés et organisés. Ce serait de l'extérieur que la hiérarchie religieuse, de plus en plus stricte et autoritaire, leur aurait « collé » une étiquette d'hérétiques, permettant commodément de condamner et, éventuellement, de se débarrasser des déviants. La relégation d'une partie des croyants dans l'hérésie est, dans cette hypothèse, nécessaire à la définition d'une orthodoxie qui se veut offensive, dans le cadre d'une affirmation d'autorité (politique, par essence).

Le protestantisme aussi a été, à ses débuts, étiqueté comme « secte ». Mais il est reconnu ensuite, par des princes protestants qu'il sert, comme « vraie religion » et c'est à la suite de conflits éminemment politiques et militaires (Grande-Bretagne, France, Pays-Bas, Allemagne) qu'il est admis dans la sphère officielle de certains pays, tantôt comme religion du souverain, tantôt comme religion de la majorité ou d'une partie de la population. Là encore, c'est le rapport au pouvoir qui décide de l'inclusion du protestantisme dans la sphère religieuse officielle ou de l'exclusion de celui-ci vers des mouvements qui restent étiquetés « sectes » ou « hérésies ». Les peines graves prononcées par les inquisiteurs, c'est-à-dire par des enquêteurs recherchant des suspects en matière doctrinale, ne peuvent être exécutées que par le bras séculier et l'Inquisition ne peut exister que si le souverain le veut [7]. Bien plus

tard, au XVIII[e] siècle [8], les Eglises sont progressivement expulsées des alliances intimes qu'elles ont précédemment créées avec le pouvoir politique [9].

Au sein de l'orthodoxie russe, au XVII[e] siècle, la « Vieille Foi », coupée de la hiérarchie de l'Eglise, est condamnée et un concile, convoqué en 1666 par le tsar, excommunie les zélateurs qui refusent ses réformes liturgiques. Déclarés schimastiques et hérétiques, les séditieux sont incarcérés puis finissent sur le bûcher, non sans avoir diffusé largement leurs idées et amené à leur point de vue des monastères entiers, des religieux et des paysans mécontents. Aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, les tsars alternent les périodes de répression, de discrimination et de tolérance envers ces Vieux-Croyants dont le nombre et l'importance économique et sociale n'ont fait que croître [10].

Semblablement, au XIX[e] siècle encore, ceux qui n'acceptent pas la politique de Napoléon (c'est le cas de la « Petite Eglise ») ou les décisions sans nuances de Vatican I en matière d'infaillibilité pontificale (on les appelle les Vieux-Catholiques) sont rejetés hors de la sphère religieuse officielle en tant que dissidents schismatiques voire hérétiques [11]. Les nouvelles formes de christianisme nées au XIX[e] siècle (Témoins de Jéhovah, Mormons), faute d'alliés au sein des pouvoirs politiques européens, sont classées comme « sectes », comme d'ailleurs les protestants du XIX[e] siècle en France. Ceux-ci sont accusés, notamment, d'être fanatiques et prosélytes, d'enlever les jeunes filles, d'acheter les consciences, d'être des espions au service du roi d'Angleterre, de vouloir mettre la main sur l'Etat, d'exercer des pouvoirs occultes, d'être libertins, débauchés, hypocrites et vicieux. En résumé, les protestants seraient en France une « moisissure religieuse » [12].

Cette énumération peu flatteuse appliquée à une minorité française du XIX[e] siècle nous incite immanquablement à réfléchir sur la permanence, de Celse à nos jours, de schèmes d'incrimination identiques, dans des contextes et face à des groupes structurellemnent différents.

2. Hors du christianisme européen aussi

Si les exemples qui viennent d'être cités sont extraits de l'histoire européenne, il ne faudrait évidemment pas en conclure que ce n'est qu'en Europe que les autorités politiques interviennent dans les classifications religieuses. Il y a des orthodoxies religieuses reconnues et appuyées par le pouvoir hors d'Europe et des hétérodoxies exclues des sphères religieuses officielles des autres continents. Les persécutions contre les Bahaïs en Iran [13] ou contre Falungong en Chine [14] sont explicables en termes de mauvais rapport au pouvoir politique.

Ainsi la contribution de Françoise Lauwaert nous éclaire-t-elle sur les rapports entre les religions et le pouvoir dans la Chine ancienne et nous fait-elle réfléchir plus globalement à certains mécanismes. On y découvre un Etat-arbitre qui accorde un « label » de respectabilité aux prêtres homologués. Sous la dynastie Song, une homologation religieuse permet à des divinités nouvelles d'entrer dans le Panthéon mais les autres, qui ne sont pas acceptées, sont désignées comme des maladies ou comme des pratiques magiques ou démoniaques. Les textes des cultes non officiels sont appelés « romans », ce qui induit l'idée d'écrits trompeurs et fallacieux. Les religions considérées par les fonctionnaires du divin comme non honorables sont traitées de superstitions. Mais les frontières entre religions officielles et religions

illicites dépend essentiellement de la nature des activités sociales qui se déroulent en leur sein. L'essentiel est que l'ordre social et la loyauté envers le souverain soient respectés. Par contre, la « bureaucratie céleste » organise la traque contre les associations qui, sous couvert religieux, pourraient poursuivre des buts séditieux. Elles sont accusées de promouvoir la promiscuité ou de servir les démons. Dans ce cadre, le monothéisme chrétien est persécuté en Chine à la fin du XVIe siècle, pour irrespect à l'empereur et en tant que menace grave contre l'ordre social. Il est vrai que la plupart des soulèvements contre le pouvoir en Chine sont nés de « sectateurs » ou de sociétés religieuses secrètes, terreaux de rébellion alors que, vues de l'extérieur (comme Falungong), elles se consacrent essentiellement à des arts martiaux ou des exercices respiratoires...

Quant à la situation du monde islamique, la contribution d'Ahmad Aminian rappelle qu'il existe différents courants au sein de l'Islam. Même si aucun de ceux-ci n'a de qualité obvie pour s'imposer comme une orthodoxie, chacun a tendance à se présenter comme détenteur de la Vérité et à condamner, à dénoncer, à excommunier voire à poursuivre militairement les autres [15]. Comme dans le judaïsme, l'absence d'autorité religieuse centrale ne signifie donc pas qu'il n'y ait aucun contrôle de l'orthodoxie ; ce rôle revient aux docteurs de la loi islamique (les Ulama), qui font appliquer la loi religieuse en étroite relation avec le pouvoir politique.

Selon les cas, les exclus de la sphère religieuse officielle sont plus ou moins tolérés, avec des degrés différents de discriminations ou d'humiliations, voire franchement persécutés. En Inde, les discriminations religieuses aboutissent de fait à précariser certaines minorités religieuses, tandis qu'en Israël, le pouvoir politique intervient officiellement pour classifier religieusement la population. Pratiquement seuls, hors d'Europe, les Etats-Unis d'Amérique campent sur une position d'absolue reconnaissance des libertés religieuses de tous leurs citoyens (même si la situation peu enviable des athées conduit à relativiser quelque peu cette affirmation) et refusent absolument que les pouvoirs publics interviennent pour établir une sphère religieuse officielle et discriminer ceux qui n'en feraient pas partie.

3. Une évolution inquiétante ?

Loin de s'être étendu sur la planète, le pluralisme religieux semble reculer ces dernières années. L'Est européen évolue dans ce domaine de manière inquiétante : de plus en plus d'Etats ont lié leur pouvoir politique à une Eglise (orthodoxe, par exemple) et appuient les guerres religieuses que celle-ci mène contre ses concurrentes anciennes (l'Eglise catholique) ou nouvelles (protestantisme, scientologie, religions orientales). Dans la plupart de ces pays, il est obligatoire, pour chaque groupe religieux, d'obtenir une « homologation », souvent livrée à l'arbitraire de considérations politiques.

Dans l'Ouest européen aussi, quatre pays (la France, la Belgique, l'Allemagne et l'Autriche) tentent de définir officiellement un champ religieux légitime comprenant le catholicisme, le judaïsme, le protestantisme, le christianisme orthodoxe et l'islam. Hors de ces cinq options religieuses « légitimes » (auxquelles, en Belgique, s'est tout récemment ajoutée la laïcité !), le pouvoir politique encourage la lutte contre les autres fois, classiquement rebaptisées « sectes » [16]. Des campagnes de dénigrement de ces courants de pensée, globalement et indistinctement considérés comme peu

recommandables voire comme dangereux, ont été lancées dans ces divers pays européens ; elles sont parfois accompagnées de la mise en place d'un arsenal juridique et de structures de « surveillance » qui font pression sur les mal-pensants.

Régis Debray avait coutume de dire qu'une langue, c'est un dialecte *et* le pouvoir. En forçant le trait, ne pourrait-on étendre cette définition et définir la religion comme étant une secte *et* le pouvoir [17], et l'hérésie ou la secte comme étant une religion *sans* le pouvoir ?

Notes

[1] Sur l'usage des guillemets comme prise de distance par rapport au mot utilisé, voir *infra* le texte de Pierre DALED.

[2] On pourrait faire des remarques similaires quand on parle de « papes » et d'« anti-papes » : les premiers étant considérés comme les seuls successeurs légitimes de saint Pierre, les autres comme des usurpateurs du titre, alors que la distinction pape/anti-pape (souvent faite *a posteriori* et dans une optique « catholique romaine ») dépend, particulièrement pour le Moyen Age, de l'optique dans laquelle on se place. Que l'on pense aux évêques de Rome du XIIe siècle, en plein conflit idéologique pour l'*Imperium Mundi*, ou à ceux de la fin du XIVe et du début du XVe siècle, lors du « Grand Schisme » d'Occident.

[3] Voir *infra*, l'article de Baudouin DECHARNEUX.

[4] Voir *infra*, l'article de Nicolas BOGAERTS.

[5] Voir *infra*, l'article de Yannis THANASSEKOS.

[6] Voir *infra*, l'article de Benoît BEYER DE RYKE.

[7] Voir *infra*, l'article de Régis DERICQUEBOURG.

[8] La question janséniste donnera lieu à de nombreux pamphlets dont on trouvera *infra*, l'énumération dans l'article d'Olivier DAMME. L'étude de ces pamphlets sera affinée ultérieurement dans la thèse de doctorat de l'auteur.

[9] Voir *infra*, l'article de Jan ROEGIERS.

[10] Voir *infra*, l'article de Jeanine VEREECKEN.

[11] Voir *infra*, l'article de Guy JANSSEN.

[12] Voir *infra*, l'article de Jean BAUBÉROT.

[13] Voir *infra*, l'article de Firouzeh NAHAVANDI.

[14] Voir *infra*, l'article de Françoise LAUWAERT.

[15] Voir *infra*, l'article d'Ahmad AMINIAN.

[16] Voir *infra*, l'article de Massimo INTROVIGNE.

[17] Telle est aussi, *infra*, la conclusion de l'article d'Anne MORELLI.

La polysémie du terme « secte » et son usage dans l'histoire de la philosophie aux XVIIe et XVIIIe siècles

Pierre Daled

Si, de nos jours, un sens lié à une pensée religieuse ou mystique étrangère aux grandes religions constituées est sans doute spontanément associé au terme « secte », il faut rappeler que son usage n'a pas toujours concerné que cette sphère spécifique. C'est de la *polysémie* du terme « secte » et du rappel historique d'un de ses usages dont il sera question ici.

Comme le montrent les autres articles de ce volume, la grande majorité des auteurs ayant fait figurer le mot « secte » dans le titre de leur propos ont senti la nécessité d'isoler ce terme par des guillemets. Le guillemet, qui est une invention de l'imprimeur Guillaume (1677), est un signe typographique que l'on emploie sous une forme double (« ») avec deux visées différentes : soit pour isoler un mot ou un groupe de mots qui constituent une *citation* ou des *paroles rapportées* ; soit pour se *distancier de l'emploi* du terme mis entre guillemets.

Dans ce dernier cas, les guillemets servent donc de modérateur. Ils traduisent une attitude précautionneuse, prudente à l'égard du terme isolé par ce signe double, voire aussi le refus de prendre à son compte le mot que l'on emploie. Et dans le cas qui nous importe ici – les sectes –, l'usage des guillemets signifierait que celui qui en use ne porte donc pas lui-même de jugement, ou plutôt qu'il installe la distance supposée nécessaire à un jugement serein.

Il reste que l'on peut se demander pourquoi tant de précaution avec les sectes – et avec quelles sectes en réalité ? Il pourrait y avoir deux explications, éventuellement liées entre elles : soit les sectes sont un problème réel particulièrement sensible dans nos sociétés actuelles ; soit le poids des termes utilisés est tel que son usage ne peut se faire sans suspendre notre jugement contemporain par des guillemets et replacer ainsi le débat dans les problématiques historiques précises des sujets envisagés.

En ce qui concerne la première hypothèse, la question est donc de savoir si ce sont bien les affaires récentes, les procès de ce que l'on appelle aujourd'hui des « sectes », leurs dimensions politiques, juridiques, financières ou encore parfois même criminelles qui, dans notre champ sociologique contemporain entendu au sens large, imposeraient de bien délimiter, de bien isoler le terrain d'étude. Si tel est le cas – et c'est de l'ordre du possible –, les amateurs de sensations fortes et de scandales seront déçus par ce volume car les auteurs n'y ont pas consacré leurs contributions à la « secte Aum », à la « secte Moon », à l'Eglise de scientologie ou au Temple solaire, pour ne citer que quelques cas qui ont récemment défrayé la chronique. Il reste donc la seconde éventualité : la prudence à l'égard du terme « secte » serait due au poids des termes utilisés (« secte », « hérésie ») et à la nécessité de les rapporter aux dimensions *historiques* des différents sujets concernés.

Autrement dit, ne serait-il pas plutôt question ici de savoir, par exemple, de qui et de quoi on parlait concrètement dans les premiers siècles chrétiens en termes de « sectes » ; ou de se demander si l'on peut réellement parler de « sectes » dans le judaïsme ? Dans ce cas, cela reviendrait finalement à se demander au préalable ce qu'est une « secte » et de qui on parlait en ces termes dans le passé et de nos jours.

Afin d'y répondre, et avant de s'en remettre aux avis des spécialistes des domaines concernés, on peut, pour se faire une première idée, consulter dans une bibliothèque universitaire les ouvrages relatifs aux sectes. C'est un survol qui s'avère instructif comme introduction au problème mais qui a bien sûr les qualités de ses défauts ou les défauts de ses qualités, c'est-à-dire la grossièreté de son trait. Un trait dont il importe ici de déterminer les motifs éventuels de sa grossièreté. Autrement dit, y aurait-il une confusion possible ou une assimilation de domaines différents, tous ramenés (à juste titre ou non) au statut de « sectes » ?

En fait, d'une part, on découvre des documents attestant de l'existence d'un phénomène historique appelé « secte ». C'est le cas, par exemple, d'une ordonnance datant de 1531 intitulée : *Les ordonnances que Lempereur en sa presence a fait lire & declairer aux gens des estatz de ses pays de pardeca en leur assemblee* (…) *le septiesme iour de Octobre de lan XV. cens & XXXI & lesquelles ont ete publiees par tous les dictz pais le XV de Nouembre en suyuant tant au rebouteme(n)t de la secte Lutherane & autres sectes reprouuees que pour pourueoir au desordre des monnoyes et mettre ordre sur le pollice de ses dictz pays*. *Imprimé en Anuers par nous Guillame Uorsterman & Michiel Hoochstraten. Lan mil cinq cens trente & un le dixhuytiesme iour de Nouembre*.

On peut y lire, entre autres : « (…) pour remedier & pourvoir aux abuz & erreurs que Martin Luther & autres aucteurs herectiques & reprouuez & leurs disciples sectateurs & imitateurs adherens & complices se sont par cydevant (…) vouloir publier et semer en noz pais de pardeca contre et au preiudice de la foy Chretienne (…) ». C'est bien un fait historique datant de 1531 et dans lequel on trouve une association entre des références à Luther et à la foi chrétienne et les termes « secte », « sectateur », et « herectique ». Ce qui témoigne de la prise en compte, à une époque précise et dans un contexte religieux spécifique de l'histoire occidentale, d'un phénomène alors appelé « secte Lutherane & autres sectes reprouuées ».

En 1531, nous sommes chronologiquement après la présentation en 1530 à Charles Quint, lors de la diète d'Augsbourg, d'une *Confession* signée par la presque totalité des princes et villes d'Empire qui avaient adhéré à la Réforme. Nous sommes donc à ce moment engagés au sein du mouvement religieux qui débuta en 1517 quand Luther adressa à l'archevêque de Mayence le texte de ses 95 thèses dénonçant la pratique pontificale des indulgences (31 octobre 1517). Un mouvement religieux qui allait entreprendre de soustraire l'Europe du Nord-Ouest et du Nord à l'obédience du catholicisme romain et qui a donné naissance aux Eglises protestantes, prenant le nom de « Réforme » (ou de « Réformation »).

Mais cette ordonnance de 1531, si elle est symptomatique des préoccupations politiques et juridiques des hommes du début du XVIe siècle, si elle témoigne de la dimension historique de la problématique des sectes, elle n'est pas pour autant équivalente à une étude réfléchie *sur* cette problématique. C'est bien plus le témoignage d'une prise de position historique à l'égard de Luther (« secte Lutherane ») qu'une authentique analyse raisonnée de ce fait historique.

Aussi, d'autre part, un aperçu non exhaustif d'ouvrages portant *sur* les sectes [1] montre que le terme « secte » a été associé, à des époques très différentes – entre 1697 et 2001, pour les sources consultées –, indistinctement à des objets aussi divers que Aum ou la scientologie, la liberté de penser, la franc-maçonnerie, les origines du christianisme, Diderot et d'Alembert, les peuples de l'Orient ou le Parti communiste français.

On constate également que l'on a pris ou que l'on prend pour objets d'étude des sujets comme les sectes chrétiennes des origines à nos jours ; les sectes protestantes dans la France contemporaine ; les sectes bouddhiques japonaises ; les sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne ; ou encore les sectes russes du XVIIe siècle à nos jours.

Ajoutons qu'on envisage les sectes de points de vue différents : psychologique, social, politique, économique, juridique, ainsi que dans le domaine de la santé ; que l'on considère que les adversaires des sectes pourraient bien former eux-mêmes une secte, ou que celles-ci seraient un mal profond de civilisation. Certains considèrent dans ce cas comme un devoir de s'en défendre. D'autres s'interrogent afin de savoir si ce phénomène relève de la manipulation mentale, s'il est le fait de gourous ou s'il relève de la liberté morale de chacun.

Bref, il y a un usage du terme « secte » par rapport à des domaines assez distincts ou un rapport au terme « secte » qui apparaît de nature *polysémique*. Ces différents usages ou rapports au terme « secte » appellent donc une tentative de définition de ce qu'est une « secte » et une synthèse de sa polysémie. Rappelons au préalable que ces différents usages du terme « secte » sont, bien entendu, datés. Comme on peut le constater en annexe, l'aperçu sommaire de la diversité de la bibliographie relative aux « sectes » est présenté par ordre chronologique. Une mise en garde méthodologique s'impose vu qu'une évolution dans les sujets traités est visible : on ne peut s'autoriser de cette simple présentation chronologique non exhaustive de titres d'ouvrage pour arrêter à une période historique bien précise une évolution dans le style ou la nature des lectures qui ont été et qui sont faites du phénomène des sectes.

Si l'on voit effectivement, rien qu'aux intitulés des livres, qu'il y a bien eu, à propos des sectes, des approches et des sujets différents – c'est indéniable –, on ne peut pas, sur la base d'un échantillon aussi mince, en tirer des conclusions définitives quant à une datation précise des mutations dans la désignation de ce qui est ou serait une secte. A ce propos, ne soyons pas dupe du fait que rien qu'une modification de la politique d'achat d'une bibliothèque (pour telle ou telle raison) peut faire croire, en lui donnant ainsi plus (ou moins) de visibilité, à ce qui serait un intérêt subit (ou un désintérêt) de la part des chercheurs pour le sujet des sectes à une époque bien précise.

Autrement dit, il ne s'agit pas de nier le fait qu'historiquement, on n'a pas toujours désigné le ou les mêmes objets par l'appellation de « secte ». Il ne s'agit pas de nier qu'historiquement une apparition d'un certain type de secte ou de ce que certains appellent de manière plus neutre des « nouveaux mouvements religieux » a eu lieu, et que l'apparition concrète de ces mouvements a effectivement provoqué toute une littérature à leur sujet. Il ne s'agit pas de le nier puisque c'est exactement cette diversité de sens et d'usage que l'on entend rappeler ici – sur ce point, citons brièvement quelques sectes nées en Occident ou importées d'Orient et qui se présentent comme relevant d'un type nouveau de religiosité : l'Association internationale pour la conscience de Krishna (fondée aux Etats-Unis en 1966 par l'hindou Bhaktivedanta) ; l'Eglise (ou Association) pour l'unification du christianisme mondial (fondée en 1954 par le Coréen Sun Myung Moon) ; l'Eglise de scientologie ou de la nouvelle compréhension, qui s'inspire des doctrines « dianétiques » de l'Américain L. R. Hubbard (1911-1986) ; la Mission de la lumière divine de Guru Maharaj Ji, née en Inde en 1960 ; le Mouvement raëlien, qui entend préparer la venue des extraterrestres.

Nous invitons donc simplement à la prudence méthodologique : se contenter d'être attentif dans la bibliographie donnée en annexe à la diversité des sujets et des paramètres de lecture et non pas tenter d'arrêter, sur un échantillonnage aussi petit, une périodisation précise – indéniable également – des types d'approche de ce qui est ou serait une secte.

1. Définition des termes « secte » et « hérésie »

Afin de définir le ou les sens usuels [2] de « secte », on peut se rapporter à deux ouvrages récents de références de la langue française dont la fonction est d'énoncer le plus clairement possible ce qu'est un être ou une chose, ses caractères essentiels et ses qualités propres : le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey (1992) ; et le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX*e *et du XX*e *siècle* (t. 15, 1992).

En 1992, le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey rappelle qu'historiquement, en français, le terme « secte » est une réfection (à partir du latin) vers 1300 du terme « siecte » (*sic*) qui apparaît, quant à lui, au milieu du XIIe siècle, vers 1155.

Le terme « secte » est emprunté au latin *secta* qui signifie « manière de vivre », « ligne de conduite politique », « école philosophique », puis « religieuse ». Ce mot dérive, dans ce sens, de *sequi*, « suivre », au propre et au figuré.

En français, *secte* a d'abord eu le sens de « doctrine religieuse ou philosophique » (1155) puis celui de « compagnie, suite » (vers 1200) – un sens encore relevé en 1611 mais qui a disparu.

De l'idée étymologique de « suite » viennent la locution *être d'une secte et d'un accord*, « prendre la même décision » (vers 1340), et les emplois pour « troupe » (XVe siècle) et « corps de métier » (1477), tous disparus.

Par influence probable du latin *sectio* et du supin du verbe *secare* (« couper ») *sectum*, le terme « secte » – « sete » (*sic*), vers 1230, et « secte » (1525) – va aussi désigner un groupe constitué à l'écart d'une Eglise pour soutenir des opinions théologiques particulières. Dans ce sens, il a été appliqué, entre autres, aux protestants. On relève en 1525 l'expression « secte luthérienne » [3].

Signalons également que le *Dictionnaire historique de la langue française* dit qu'au XVIIe siècle, le terme « secte » va reprendre le sens latin qui correspond à *école*, à « groupe de personnes qui professent la même doctrine » – sens, précise le *Dictionnaire*, qui est d'emploi littéraire aujourd'hui.

Récemment, poursuit le *Dictionnaire* – mais sans plus de précision chronologique –, le mot de « secte », sous l'influence de l'anglais *sect*, désigne des organisations fermées, organisées, exerçant une influence psychologique forte sur les adeptes et se réclamant d'une pensée religieuse ou mystique étrangère aux grandes religions constituées.

Quant à « sectateur, sectatrice », ce terme est emprunté au latin *sectator* : « Celui qui accompagne », « disciple, tenant d'une doctrine ». Au début du XVIe siècle, il est utilisé pour « hérétique » et « protestant » (1529) [4].

Puisqu'il est fait ici référence à l'« hérétique » (et au « protestant »), signalons que le *Dictionnaire* de Rey (1992) avance qu'« hérésie » s'oppose à « orthodoxie » et conserve le sens du latin ecclésiastique. Il rappelle donc qu'au cours des siècles, les hérésies condamnées par l'Eglise catholique ont été nombreuses, de même que les noms d'hérésie : les adamiens (ou *adamisme*), les albigeois ou cathares (*catharisme*), les ariens (ou *arianisme*), les bogomiles, les manichéens (*manichéisme*), les quiétistes (*quiétisme*), les sociniens, les unitaires ou unitariens, etc. Quant aux convictions religieuses de Martin Luther (1483-1546) et de Jean Calvin (1509-1564), qui ont abouti au protestantisme, comme celles de Jansénius – Cornelius Jansen (1585-1638) –, elles sont pour le catholicisme, surtout depuis la Contre-Réforme et jusqu'à une époque récente, des hérésies.

L'étude des hérésies a donné naissance à une discipline, l'*hérésiographie* (1846) ou *hérésiologie* (1892, Renan) et à des spécialistes nommés *hérésiographes* (1846) ou *hérésiologues* (1920). Le *Dictionnaire* ajoute que, par analogie, « hérésie » désigne très tôt (fin XIIe siècle, *iresie – sic*) une doctrine, une opinion contraire aux opinions généralement admises et que l'on relève là aussi un parallélisme avec « orthodoxie » [5]. On complétera ces informations par la définition que donne le *Trésor de la langue française* d'une « hérésie » en théologie : une doctrine qui diffère des croyances établies, condamnée par l'Eglise catholique, comme contraire aux dogmes ; et par l'exemple que l'on y donne du sens, par analogie, d'« hérésie » comme doctrine, opinion, ou méthode qui choque les opinions couramment admises : « La technique active semble à mi-chemin entre la psychanalyse et la psychothérapie. Beaucoup de

psychanalystes l'ont repoussée comme une hérésie». Ajoutons que par extension, l'«hérésie» peut aussi être ce qui heurte la tradition, les us et coutumes ; un défi au bon sens, à l'usage établi [6].

Quant à «protestant», autre terme auquel il est également fait référence à propos du terme «sectateur», d'après le *Dictionnaire* de Rey, le participe présent de *protester*, «protestant, ante», a été adjectivé (1542) et substantivé (1542) dans une acception religieuse, par emprunt à l'allemand *Protestant*, lui-même emprunté au latin *protestans, -antis*, participe présent de *protestari*. Tel était le nom donné en Allemagne aux partisans de Luther, lesquels en 1529, à l'issue de la Diète de Spire (19 avril), «protestèrent» (c'est-à-dire promirent solennellement) d'appeler à un concile général du décret de l'Empereur. En passant en français, cette désignation s'est d'abord appliquée aux réformés d'Allemagne et de Suisse, puis en 1546 à ceux de France, restant toutefois rare jusqu'au XVIIe siècle par rapport à *huguenot* ou *réformé*. Ainsi, en 1651, Jean Louis Guez de Balzac (1595-1654) constatait le peu d'usage du mot en France. Celui-ci est devenu aujourd'hui la qualification la plus usuelle [7].

Pour en revenir au terme «secte», rapportons maintenant les informations que donne à son propos, en 1992, le *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960*). En un sens *vieilli* ou *historique*, il s'agit donc d'un ensemble de personnes qui se réclament d'un même maître et qui professent sa doctrine philosophique, religieuse ou politique, ses opinions. On donne comme synonyme : Ecole, secte épicurienne, péripatéticienne, philosophique, platonicienne, pythagoricienne, stoïcienne ; Secte de César.

On rapporte les propos de Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794) qui, dans ses *Fables*, demandait en 1792 : «Avez-vous embrassé la secte d'Epicure, celle de Pythagore ou du divin Platon ?». On cite Chateaubriand (1768-1848) qui écrivait en 1802 dans son *Génie du christianisme* que «Thalès, fondateur de la secte ionique, reconnoissoit l'eau comme principe universel».

En ce qui concerne le domaine *religieux*, la «secte», par opposition à «Eglise», est entendue souvent péjorativement comme un groupement organisé dont les membres ont adopté une doctrine et des pratiques différentes de celles de la religion majoritaire ou officielle. On donne les exemples suivants : secte bouddhique, chrétienne, janséniste, juive, orthodoxe, protestante ; secte des anabaptistes, des cathares, des donatistes, des mormons, des quakers, des témoins de Jéhovah ; sectes de la Grèce, de l'Inde, de l'Orient.

En particulier, et à nouveau souvent péjorativement, la «secte» est aussi entendue comme une organisation d'inspiration religieuse ou mystique (voire politique) dont les membres vivent en communauté et sous l'influence d'une ou plusieurs personnes. Exemples : secte Moon ; chef, maître de la secte ; danger, emprise, nocivité des sectes ; méthode d'endoctrinement, de pouvoir, de recrutement d'une secte. On joint les citations suivantes : «Ne prélevant aucune taxe, n'acceptant aucune donation, cette secte échappe aux scandales financiers courants chez les autres nouvelles sectes» ; «une fois entré en secte, l'adepte perd toute personnalité. Transes collectives (…). Mais cela peut aller jusqu'au suicide collectif, comme pour la tristement célèbre secte du Temple de Dieu».

Par extension, et toujours péjorativement, la « secte » devient « tout groupe idéologique clos qui suit un leader dissident de la doctrine générale et qui se caractérise par le fanatisme et l'intolérance de ses membres ». On donne comme synonyme : chapelle, clan, coterie, parti. Secte anarchiste, socialiste, et l'on cite Emile Zola (1840-1902) : « Peu à peu, l'anarchie différait simplement des autres sectes socialistes par sa volonté de tout abattre pour tout reconstruire ». On renvoie à « fanatique ».

Et pour finir, toujours par extension, « secte » peut aussi signifier un ensemble minoritaire de personnes ayant un trait commun (physique, intellectuel ou autre) qui les différencie des autres. Le synonyme en est alors : clan. On avance dans ce cas l'exemple du *club Mensa* qui « se donne pour mission de rassembler les gens les plus intelligents du monde (…) » [8].

2. Usage polysémique du terme « secte »

A la lecture du *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey et du *Trésor de la langue française*, on peut synthétiser les différents sens usuels du terme « secte » au cours des siècles comme suit :

1. au sens latin de *sequi*, « suivre », le terme « secte » peut désigner une *école philosophique* mais aussi *religieuse*, c'est-à-dire un ensemble de personnes qui se réclament d'un même maître et qui professent sa doctrine philosophique ou religieuse – exemple : « Secte épicurienne » ;
2. au sens latin de *secare*, « couper », le terme « secte » peut désigner un groupe de personnes constitué à l'*écart* d'une Eglise ou d'une religion majoritaire ou officielle afin de soutenir des opinions théologiques *particulières* – exemple : « Secte luthérienne » ;
3. sous l'influence de l'anglais *sect*, le terme « secte » peut désigner des organisations fermées exerçant une *influence* psychologique forte sur les adeptes et se réclamant d'une pensée religieuse ou mystique *étrangère* aux grandes religions constituées – exemple : « Secte Moon » ;
4. par extension, le terme « secte » peut désigner tout groupe *idéologique* clos qui suit un leader dissident de la doctrine générale et qui se caractérise par le fanatisme et l'intolérance de ses membres – exemple : « Secte anarchiste, socialiste » ;
5. le terme « secte » peut encore signifier un ensemble minoritaire de personnes ayant un trait commun (physique, intellectuel ou autre) qui les *différencie* des autres – exemple : « Secte des « grosses têtes » » ;
6. quant au terme « sectateur », il se dit pour « hérétique », ou « protestant ». Une « hérésie » en théologie est une doctrine qui diffère des croyances établies, condamnée par l'Eglise catholique, comme contraire aux dogmes. Par analogie, « hérésie » désigne aussi une doctrine, une opinion, une méthode contraire aux opinions généralement admises. Par extension, l'« hérésie » peut aussi être ce qui heurte la tradition, les us et coutumes, un défi au bon sens, à l'usage établi.

On soulignera donc deux choses : premièrement, à l'exception du sens repris au premier point, l'usage du terme « secte » s'est fait dans l'ensemble dans un sens péjoratif. Deuxièmement, le terme « secte » apparaît bien de nos jours comme une réfection à partir du latin, c'est-à-dire comme le résultat d'actions consistant à refaire, à remettre à neuf un terme existant avec toutes les modifications ou

mutations de sens possible en rapport avec le déroulement des faits historiques qui lui sont contemporains. Ce terme, comme celui d'« hérésie » a donc un long passé polysémique – leurs apparitions en français, qui ne sont pas des hasards historiques, sont contemporaines au XIIe siècle ; « hérésie » (1121-1134) y aurait apparemment précédé « secte » (1155). En conséquence, il faut se pencher ponctuellement sur les textes et les propos d'origine afin de rappeler concrètement qui traitait qui ou quoi de « secte » ou d'« hérétique », en quel sens, quand, comment, pourquoi, dans quelles conditions spécifiques, avec quelle visée, etc.

Sur tous ces points, nous laisserons les spécialistes des « sectes » et des « hérésies » au sens religieux nous instruire. Et il n'est pas impossible que soit ainsi expliquée leur prudence quant à l'usage du terme « secte ». On verra ainsi s'il s'agit d'une simple précaution due à l'influence, sans doute inévitable, du sens actuel de « secte » et de son parfum de scandale ; ou si l'instauration d'une distance à l'égard du terme « secte » ne relève pas plutôt, pour le chercheur, de la prise en compte du contexte historique, politique et religieux spécifique à chacun des différents sujets traités. Ce que la polysémie du terme « secte » semble indiquer comme possibilité.

3. L'usage de la notion de « secte » par les philosophes et les médecins aux XVIIe et XVIIIe siècles

L'usage polysémique du terme « secte » depuis son sens latin jusqu'à nos jours ayant été rappelé, nous voudrions illustrer brièvement cet état de fait en indiquant qu'une analyse précise et délimitée de l'usage et du sens de cette même notion de « secte » devrait donc être faite à propos des *philosophes* et ce, entre autres, à partir du début du XVIIe siècle – une période où, comme le dit le *Dictionnaire* de Rey, le terme « secte » reprend le sens d'« école ». Nous nous bornerons à donner ici quelques linéaments de recherche.

Lorsque l'on consulte la littérature philosophique du XVIIe siècle, on constate en effet que les philosophes et les historiens de la philosophie ont fait usage de la notion de « secte » au sens d'« école ». Citons, par exemple, l'intitulé latin de l'histoire de la philosophie de l'Allemand Georges Horn (1620-1670), édition datée de 1655 : *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur* (Lugduni Batavorum, apud J. Elzevirium, 1655). En 1679, c'est Leibniz (1646-1716) qui écrit à Malebranche (1638-1715) : « Je voudrais que vous n'eussiez pas écrit pour les cartésiens seulement, comme vous avouez vous même, car il me semble que tout nom de secte doit être odieux à un amateur de la vérité » [9].

Au XVIIIe siècle, en 1756, dans la nouvelle édition de son *Histoire critique de la philosophie* (1737), le Français Deslandes – André-François Boureau (1690-1757) – consacre plusieurs parties de son ouvrage aux « deux principales Sectes de Philosophie qui ont illustré la Grèce, et (…) leurs Fondateurs, Thalès et Pythagore » ; à Socrate et ses « disciples » ; à « ceux qui ont établi de nouvelles Sectes de philosophie » ; ainsi qu'à « la Secte Eléatique, d'Héraclite, de Pyrrhon, de Démocrite, d'Epicure » [10]. Mais nous verrons plus loin en quel sens il en usait ou plutôt quelle était alors sa conception de l'histoire de la philosophie par rapport à ce type de notion.

Ajoutons que cet usage de la notion de « secte » n'est pas repérable uniquement chez les philosophes de formation. C'est aussi le cas, au XVIII[e] siècle, chez le médecin français Paul-Joseph Barthez (1734-1806) qui fut l'un des fondateurs du vitalisme qui se développa principalement à Montpellier. Pour Barthez, la vie était due à un « principe vital » unique et spécifique, de nature imprécise. Cette théorie s'opposait au « mécanisme » selon lequel le corps humain est explicable par la physique et la chimie.

Ainsi, en 1778, dans ses *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, précisément dans la section intitulée « Des obstacles que les Sectes les plus célèbres dans la science de l'homme mettent au progrès de cette science, en s'éloignant de la bonne méthode de philosopher », Barthez rappelait qu'il existait un grand nombre de physiologistes qui avaient cru pouvoir expliquer tous les phénomènes de la physique des animaux par des principes de mécanique ou de physique générale. Mais, pour Barthez, cette « secte des Méchaniciens » avait été très bien réfutée par les « Animistes » qui, pour expliquer les phénomènes de santé et de maladie, avaient eu recours à l'influence d'une « âme pensante ».

Cela dit, pour Barthez, les « Méchaniciens » et les « Animistes » s'étaient tous deux éloignés des principes de la bonne méthode de philosopher. Aussi il signalait qu'il y avait une « secte nouvelle de médecins qu'on (nommait) Solidistes » et qui rejetaient la doctrine des « Animistes » et des « Méchaniciens ». Cette « secte » s'était fortement répandue et parmi les « auteurs de cette secte », certains attachaient beaucoup de prix aux opinions de Van Helmont. Quant à Barthez lui-même, il tenait à dire que l'opinion qui faisait du « principe vital » de l'homme une « troisième partie de la nature humaine », à côté de l'âme et du corps, avait été admise par le plus grand nombre de « sectes de philosophes et de médecins » [11].

La question pour nous n'est pas ici de se demander si Barthez avait raison ou non de soutenir l'existence d'un imprécis « principe vital » en l'homme. Elle est avant tout de montrer qu'avec sa conception d'une « secte nouvelle de médecins » nommés « solidistes », secte qui rejette la doctrine des « Animistes », ou celle de la « Secte des Méchaniciens », nous ne sommes plus dans le monde des « sectes » au sens religieux du terme, telles qu'on les a évoquées précédemment par rapport aux grandes religions ou à propos d'organisations fermées se réclamant d'une pensée religieuse ou mystique étrangère à ces grandes religions, mais dans le monde du sens latin de *sequi*, « suivre », où le terme « secte » désigne alors une *école philosophique* ou *médicale*, un ensemble de personnes se réclamant d'un même maître et professant sa doctrine philosophique ou médicale – avec bien entendu la possibilité qu'un jugement de valeur (négatif) soit néanmoins porté ici sur la « Secte des Méchaniciens ».

Si la diversité de l'usage de la notion de « secte » est bien illustrée ici par ces médecins et philosophes du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, il nous faut encore dire, comme nous le laissions entendre plus haut, que si ces derniers ont usé de la notion de « secte » à cette époque, cela n'a pas été, pour certains, sans qu'une rupture significative s'installe au XVIII[e] siècle dans la manière de se servir de cette notion en histoire de la philosophie.

En effet, pour reprendre ici Deslandes et son *Histoire critique de la philosophie*, il faut savoir que s'il a consacré dans la première moitié du XVIII[e] siècle des pages aux

« sectes de Philosophie », sa conception de l'histoire de la philosophe lui faisait alors aussi dire qu'agir ainsi ou « recueillir séparément les divers systèmes des philosophes anciens et modernes, (…), c'est là précisément ce que l'histoire de la philosophie contient de moins instructif ». Selon lui, le principal en histoire de la philosophie était de « remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie et en même temps le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles » [12]. Autrement dit, pour Deslandes, en 1737/1756, l'historien de la philosophie devait, non pas recueillir ou énumérer séparément les systèmes, mais bien essayer de montrer unité et continuité dans l'histoire de la philosophie. Il devait y exhiber *rapport* et *liaison*, pour reprendre ses propres termes.

Aussi, faudrait-il étudier l'évolution qui a pris place dans la manière d'écrire l'histoire de la philosophie à partir de ce moment, puis durant le XIXe siècle – ainsi que la manière dont, au début du XXe siècle, Emile Bréhier présente cette évolution dans son *Histoire de la philosophie* (1926-1932), comme l'usage qu'il fait alors de la notion de « secte » dans sa présentation générale de l'histoire de la philosophie.

D'après Bréhier, c'est en effet dans la première partie du XIXe siècle, à la suite des efforts des penseurs du XVIIIe siècle qui, à l'image d'un Deslandes, avaient cherché à introduire unité et continuité dans l'histoire de la philosophie, que l'on va tenter de construire ce qui n'avait été qu'esquissé au siècle précédent – une époque où, comme l'écrit E. Bréhier, on assista alors à toutes sortes d'efforts pour « dégager l'histoire de la philosophie de la poussière des sectes » [13]. Et le principe qui permit dès lors d'introduire unité et continuité dans l'histoire de la philosophie se présenta de deux manières selon les historiens de la philosophie du XIXe siècle.

D'une part, ce principe fut celui « d'une classification des doctrines qui se flatte de faire entrer dans un petit nombre de types, dépendant de la nature de l'esprit, toutes les sectes possibles ». D'autre part, il fut celui de l'existence d'une « liaison dynamique entre les systèmes où chacun apparaît comme un moment nécessaire d'une histoire unique » – c'est le principe d'un « développement graduel dont chaque doctrine importante constitue un moment nécessaire » [14].

Mais c'est une autre histoire qui débute là. Une histoire de la philosophie où la notion de « secte » va commencer à s'effacer derrière les notions de rapport et de liaison afin d'y introduire unité et continuité en lieu et place d'une sèche énumération. Suivre cette histoire nous éloignerait de notre propos de départ qui était d'abord de prendre conscience des différents sens et usages du terme « secte ». Une polysémie que nous avons tenu, quant à nous, à illustrer en rappelant l'usage que firent certains médecins ou philosophes du terme « secte » aux XVIIe et XVIIIe siècles. Un usage qui est sans doute moins connu que celui qui a fait parler ou fait encore parler de secte bouddhique, janséniste, protestante ; de la secte des anabaptistes, des cathares ; ou de la secte Moon et de la secte Aum. Mais un usage qui n'en atteste pas moins de la polysémie historique du terme « secte » ; comme par exemple, au XVIIIe siècle, dans le cas de la « secte nouvelle de médecins qu'on (nommait) Solidistes ».

Annexe – Aperçu sommaire de la diversité de la bibliographie relative aux « sectes »

1697

Barthélemy HERBELOT DE MOLAINVILLE (D'), *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient, leurs histoires et traditions véritables ou fabuleuses, leurs religions, sectes et politique, leurs gouvernement, loix* (Paris, Compagnie des Libraires).

1714

Anthony COLLINS, *Discours sur la liberté de penser. Ecrit à l'occasion d'une nouvelle secte d'Esprits forts ou de gens qui pensent librement* (Londres, s.n.).

1789

Jean-Pierre-Louis LUCHET (DE), *Essai sur la secte des Illuminés* (Paris, s.n.).

1874

Auguste ONCLAIR, *La franc-maçonnerie dans ses origines, son développement physique et moral, sa nature et ses tendances. Etude faite sur des documents authentiques empruntés la plupart aux adeptes de la secte, par la revue romaine la Civilita Cattolica, mise en ordre, revue et traduite par Auguste Onclair, prêtre* (Bruxelles, H. Goemaere).

1898

Scipio SIGHELE, *Psychologie des sectes* (Paris, V. Giard & E. Brière).

1930

Emile STEINILBER-OBERLIN, *Les sectes bouddhiques japonaises. Histoire, doctrines philosophiques, textes, les sanctuaires* (Paris, Les Editions G. Cres).

1950

Gustave WELTER, *Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours* (Paris, Payot).

1956

Jean SEGUY, *Les sectes protestantes dans la France contemporaine* (Paris, Beauchesne).

1959

La secte de Qumrân et les origines du christianisme (Paris), Desclée de Brouwer), communications faites aux IX[e] Journées bibliques (Louvain, 1957).

1979

Claude PETIT-CASTELLI, *Les sectes. Enfer ou paradis* (Paris, Messine).

1985

Philippe ROBRIEUX, *La secte* (Paris, Stock), relatif au Parti communiste français.

Alain VIVIEN, *Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations ? Rapport au Premier Ministre*, daté de février 1983 (Paris, La Documentation française).

1986

Marie-Laure FREYBURGER-GALLAND, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne* (Paris, Belles lettres).

1990

Jean-François MAYER, *Confessions d'un chasseur de sectes* (Paris, Editions du Cerf).

1992

Jacques Cotta & Pascal Martin, *Dans le secret des sectes*, (Paris, Flammarion), traite de leurs aspects psychologique, social, politique et économique.

1993

Xavier Pasquini, *Les sectes. Un mal profond de civilisation* (Paris, J. Grancher).

Serge Faubert, *Une secte au cœur de la République. Les réseaux français de l'église de scientologie* (Paris, Calmann-Lévy, 1993).

La secte des empoisonneurs. Polémiques autour de l'encyclopédie de Diderot et d'Alembert (Aix-en-Provence, Université de Provence).

1995

Les sectes. Etat d'urgence (Paris, Albin Michel), dont l'intention est de « mieux les connaître, mieux s'en défendre en France et dans le monde ».

1996

David E. Kaplan, *Aum le culte de la fin du monde. L'incroyable histoire de la secte japonaise* (Paris, Albin Michel).

Jean-Marie Abgrall, *La mécanique des sectes* (Paris, Payot Rivages) qui traite de leurs aspects psychologiques**.**

Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire (Turin, CESNUR).

1997

Michel Niqueux (dir.), *Vieux-croyants et sectes russes. Du XVII*[e] *siècle à nos jours* (Paris, Institut d'études slaves).

Anne Morelli, *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes* (Bruxelles, Labor).

1998

Les enseignements originaux des papes sur la franc-maçonnerie et les autres sectes, factions séditieuses, sociétés secrètes, assemblées, réunions, agrégations, conventicules para-maçonniques, de 1717 à nos jours (Paris, Pierre Téqui).

1999

Sectes et démocratie (Paris, Seuil).

Francis Messner (dir.), *Les sectes et le droit en France* (Paris, Presses universitaires de France).

Georges Fenech, *Face aux sectes. Politique, justice, Etat* (Paris, Presses universitaires de France).

Paul Aries, *La Scientologie. Une secte contre la République* (Villeurbanne, Editions Golias).

Laetitia Schlesser-Gamelin, *Le langage des sectes. Déjouer les pièges* (Paris, Editions Salvator).

Jean-Marie Abgrall, *Les sectes de l'Apocalyspe. Gourous de l'an 2000* (Paris, Calmann-Lévy).

2000

Catherine Vidal-Engaurran, *Le droit face aux adeptes des sectes* (Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion).

Paul Aries, *Les sectes à l'assaut de la santé. Le pluralisme thérapeutique en danger* (Villeurbanne, Editions Golias).

2001

Jean Vernette, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui. Religions, églises, sectes, nouveaux mouvements religieux, mouvements spiritualistes* (Paris, PUF).

Notes

[1] Voir la bibliographie en annexe.

[2] Il n'est pas question ici d'une réflexion philosophique ou d'une sociologie des sectes – voir, par exemple, E. Troeltsch, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912 ; Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1964 ; Jean Seguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980.

[3] D'après le *Trésor de la langue française*, historiquement, le terme « secte » est attesté dans le Dictionnaire de l'Académie françoise en 1694. On signale aussi 1) *circa* 1155, *siecte* (*sic*) : « Doctrine religieuse ou philosophique » (Wace, *Brut*., éd. I, Arnold, 6776) ; *circa* 1316, secte (Geffroy de Paris, Chronique métrique) ; 2) *circa* 1230-1250, *setes* (*sic*) : « Groupe de personnes qui ont une même doctrine au sein d'une religion » (*Légende de l'Antéchrist, Version anonyme*, éd. E. Walberg, 621, p. 22) ; 1525 : *secte luthérienne (Le Conseil de l'archevêque de Lyon à Noël Beda*, Herminjad, I, p. 323 dans Richard, p. 34) ; 3) *Secte des poëtes* (du Bellay, *Défense et illustration de la langue françoyse,* éd. H. Chamard, 273) – voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris, Gallimard, 1992, t. 15, p. 245-246.

[4] Voir Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1992, nouv. éd. 1995, t. 2, p. 1905.

[5] *Ibid.*, t. 1, p. 955.

[6] Voir *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris, Gallimard, 1981, t. 9, p. 780-781. Historiquement, d'après le *Trésor de la langue française*, le terme « hérésie » est attesté dans le *Dictionnaire de l'Académie françoise* en 1694. On y signale aussi : 1) 1121-34, *eresie* (*sic*) : « Opinion condamnée par l'Eglise catholique comme contraire au dogme » (Ph. de Thaon, *Bestiaire*, éd. E. Walberg, 1022) ; 2) *circa* 1140, fig. *heresie* (*sic*) : « Action contraire aux opinions de l'Eglise (G. Gaimar, *Histoire des Anglais*, éd. A. Bell, 1115) ; 3) fin XIIe siècle, *iresie* (*sic*) : « Pratique contraire aux idées généralement admises », ici « sodomie » (Conon de Bethune, *Chanson*, éd. A. Wallensköld, X, 31).

[7] Voir Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, *op. cit*., t. II, p. 1656-1657. *Le Trésor de la langue française* donne, historiquement, pour « protestant » : 1542 adj. « celui, celle qui embrasse la religion dite réformée » les seigneurs protestans – (*sic*) – (Jean Fathon de Colombier à Christ. Fabri à Thonon dans A. L. Herminjard, *Corresp. des réformateurs dans les pays de langue fr.*, Genève, t. VIII, p. 200) ; 1542 subst. *Tous les protestans (sic) s'assemblent* (Id., *ibid*., p. 251) – voir *Trésor de la langue française*. *Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris, Gallimard, 1988, t. 13, p. 1376-1377.

[8] Voir *Trésor de la langue française*. *Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789-1960)*, Paris, Gallimard, 1992, t. 15, p. 245-246.

[9] Cité dans André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, PUF, 13e éd., 1980, p. 963.

[10] Voir Deslandes, *Histoire critique de la philosophie,* Amsterdam, François Changuion, nouv. éd., 1756, s.p.

[11] Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, Jean Martelainé, M DCC LXXVIII, t. 1, p. xj-xiij et 10-11.

[12] Deslandes, *Histoire critique de la philosophie, op. cit.*, p. 6.

[13] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, t. I, 1994, 7e éd., p. 16. Il faudrait aussi se pencher sur l'usage et l'origine de cette expression de « poussière des sectes » chez Bréhier, et ses rapports éventuels avec l'histoire du protestantisme.

[14] *Ibid.*, p. 18-19.

Hérésies, sectes et mystères des premiers siècles de notre ère

Baudouin Decharneux

1. Quelques réflexions sur les idées d'hérésie, de schisme et de secte dans l'Antiquité

La notion de « secte » au sens commun (connotée socio-politiquement) est difficilement transposable dans l'Antiquité. Son usage est souvent de nature à opacifier le débat car il induit une confusion de catégorie préjudiciable à la compréhension du vocable. En effet, l'idée de « *hè hairesis-seôs* » désigne en un premier temps l'action de prendre une ville (par exemple chez Hérodote), faire un choix, donner le choix, avoir le choix (par exemple chez Platon ou chez Démosthène) ; en un second temps, avoir une inclination pour, rechercher (le pouvoir chez Platon) ; étudier d'une façon particulière (comme étudier le grec, *hairesis hellènikè*) ; avoir une préférence pour une doctrine (école philosophique, littéraire, médicale). Ce dernier usage est attesté chez de nombreux auteurs, notamment dans la littérature philosophique. Un regard rapide sur les outils philologiques que sont les dictionnaires atteste d'occurrences dans les littératures philosophique et médicale. Il est intéressant de noter que Flavius Josèphe et le Nouveau Testament vont restituer par ce terme l'idée de groupe religieux spécifique, d'école théologique. Ceci marque un tournant important car les Pères de l'Eglise vont alors l'infléchir dans le sens d'hérésie, d'hérétique, d'hérésiarque, désignant par là des groupes ou des personnes s'étant séparées (selon leurs critères) du tronc commun de l'Eglise. Encore faut-il souligner que cette dernière idée est rétrospective. Elle ne prend sa pleine signification qu'après l'émergence et le triomphe de « la grande Eglise » [1].

L'idée que nous allons défendre dans les lignes qui suivent est que l'idée d'hérésie (traduction latine « *secta* ») assortie de son cortège de mesures répressives est tardive, elle n'a aucun sens à une époque où « les christianismes » des premiers siècles se cherchent et sont le fait de minorités plus ou moins actives. Aussi du point de vue

théologique, il convient d'éviter les amalgames. La littérature latine traduit la notion grecque d'hérésie par le terme *secta, ae* (pour les écoles philosophique et médicale), c'est par cette traduction que le terme secte est associé à l'idée d'hérésie. D'autres mots pourraient être étudiés ici pour compléter le lexique des réprouvés théologiques. La notion de schisme qui suggère l'idée d'une séparation est également utilisée lorsqu'il s'agit de s'opposer à des idées jugées éloignées des opinions communes. L'assimilation de l'hérésie au schisme est d'autant plus intéressante qu'elle apparaît dans la première littérature chrétienne sous le calame de Paul de Tarse dans la première épître aux Corinthiens (1 Cor. 11, 18-19). Pour faire bref, on soulignera d'entrée de jeu que la tension majeure qui oppose la communauté à des groupes particuliers peut à partir de Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe et Paul de Tarse être restituée par les idées d'orthodoxie et d'hétérodoxie. Le critère est donc subjectif. Il s'agit de prendre position par rapport à une pratique religieuse donnée, par rapport aux usages admis par le plus grand nombre [2].

L'idée de communauté et de mise au banc de la communauté est étroitement associée à la question qui nous préoccupe ici. Des auteurs comme Clément d'Alexandrie, Tertullien, Irénée, Augustin, Cyprien sont hantés par la nécessité de trancher entre ceux qui, selon leurs critères, conservent des usages conformes aux pratiques originelles et ceux qui s'en séparent. Comment les réintégrer au sein de la communauté des croyants ? Sont-ils véritablement schismatiques au sens de séparés de l'Eglise ou simplement dans l'erreur sur certains points ? Quelles sont les règles susceptibles de les réintégrer dans la communauté ? Ces questions nécessitent des réponses car elles touchent l'organisation même de l'Eglise. Elles sont en effet étroitement liées à l'essence du groupe, aux spécificités et à l'authenticité supposée de ses pratiques, les réponses qui seront apportées par les théologiens seront à l'origine de la fortune des idées d'hérésie, de schisme, de secte.

Les communautés chrétiennes furent rapidement confrontées à la nécessité de dresser des listes d'ouvrages (canons) faisant autorité. Ce débat était essentiel. En effet, la question du Livre et de sa « relecture » traverse le judaïsme antique. Intégrer ou non des écrits au sein du *corpus* biblique (l'ensemble des Livres), autrement dit reconnaître leur caractère sacré, constituait un enjeu idéologique majeur pour les premiers chrétiens. Aussi, l'hérétique participe à la fois de l'Eglise et de « déviances scripturaires ». Les modalités de sa réintégration au sein de la communauté sont complexes puisqu'il n'est ni un séparé (schismatique), ni un fidèle. Il va de soi que ces arguments ne sont le plus souvent que des affirmations subjectives. Ainsi, les vociférations d'Irénée de Lyon contre les gnostiques à la fin du IIe siècle sont le point de vue singulier du responsable d'une communauté particulière. Certaines des opinions d'Irénée, notamment en matière de millénarisme, frisent d'ailleurs l'hérésie (au sens habituel du vocable) si on les relit à l'aune de la théologie du IVe siècle ! On pourrait développer le même type de raisonnement pour Tertullien ou Augustin mais ceci est un débat parallèle.

Il est intéressant de noter que l'hérétique est comparé au malade et, en bonne intelligence, l'hérésie à la maladie. En effet, il est corrompu par des doctrines en opposition avec les idées jugées les plus anciennes. L'hérésiologue Epiphane de Salamine (IVe siècle) a écrit un ouvrage nommé le *Panarion,* ce qui peut être traduit

par « la petite armoire à médicaments » ou « la boîte à remèdes ». Il s'agit donc pour l'auteur de fournir l'antidote de l'hérésie, de rétablir la santé dans un corps en proie à la maladie. Les écrits des hérésiologues revêtiront une grande importance lorsqu'il s'agira de juger qui est chrétien et qui ne l'est pas après le triomphe politique du christianisme. Aussi, la définition de celui qui est hérétique comme n'ayant plus droit à la fraternité de la communauté (*appellatio fraternitatis*) mais pourrait être redressé par la correction (*correptio*) va glisser vers un appel à la répression juridique. Il s'agira alors de savoir qui est chrétien et qui ne l'est pas dans un contexte relevant du droit public.

L'affirmation de la catholicité (universalité) de l'Eglise ne peut être dissociée de la notion de séparation. Aussi, nous pourrions soutenir qu'il ne peut être d'universalité sans hérésie. L'histoire des idées religieuses sera traversée par cette notion qui implique à la fois assemblées, délibérations, canonicité, dogmes et redressement des déviations ainsi délimitées au fil d'un processus itératif complexe. Il en va de même pour le critère « apostolique » dont on connaît l'importance religieuse. Le lien apostolique unissant les dirigeants et les communautés au premier cercle des fidèles de Jésus et partant au fondateur en personne apparaissent comme les plus sûres garanties susceptibles d'éviter les écueils de l'hérésie. L'exégèse et la confrontation des interprétations des écritures vont alors mobiliser toutes les énergies ecclésiastiques. L'antériorité, l'historicité d'une idée sont alors traquées dans le but de délimiter ce qui est nouveau, donc suspect d'être corrompu par des idées « étrangères » à la communauté des origines et, par conséquent, écarté au profit des idées anciennes qui, selon cette logique, seraient issues de la prédication du Christ. L'histoire et la vérité commençaient ainsi une relation incestueuse fondatrice des conceptions théologico-politiques européennes.

2. Exemples du Nouveau Testament

Nous l'avons vu, l'idée d'hérésie ou de secte ne revêt pas en un premier temps une acception péjorative. Les littératures juive hellénisée et chrétienne des origines marquent toutefois un tournant dans l'usage de ces termes. Il convient toutefois de rester nuancé. Le fléchissement vers un sens négatif s'opère au travers de la notion de choix elle-même. Faire un choix, c'est s'exposer à l'erreur. Aussi, le choix est parfois négatif tant pour la collectivité que pour le sujet lui-même. La première littérature chrétienne, à savoir celle de Paul de Tarse, atteste à la fois de cette phobie de la séparation et, par contraste, de la grandeur de l'unité. Dans un célèbre passage de la première épître aux Corinthien, Paul fulmine sur le ton de la diatribe qu'il affectionne :

> Oui premièrement, quand vous vous réunissez en assemblée (*ekklèsia*), on me dit qu'il existe des divisions (*schismata*) entre vous, et je le crois en partie. Il en faut bien des choix (*dei gar kai hairéses*) entre vous pour que se révèlent parmi vous ceux qui ont fait leur preuves. Vous êtes donc réunis en un même lieu et vous ne mangez pas le repas du Seigneur, oui chacun prend son propre repas au préalable, au moment de manger, l'un est affamé, l'autre est ivre. Mais n'avez-vous pas des maisons pour manger et boire ? Ou méprisez-vous l'assemblée (*ekklèsia*) de Dieu, et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dire ? Vous féliciter ? Non, là je ne vous félicite pas (1 Cor. 18-22).

Le propos de Paul vise directement certaines pratiques qui étaient apparues à Corinthe lors du repas commun aux assemblées qu'il nomme « repas du Seigneur ». Il s'agit de faire comprendre la notion de repas mystique partagé entre les membres de la communauté et son importance spirituelle. Certains convertis semblent confondre ces moments de partage avec un repas profane, Paul rebondissant implicitement sur le thème antique du banquet des philosophes, fustige des pratiques éloignées des objectifs religieux recherchés. Le vocabulaire utilisé jette toutefois involontairement les bases d'une certaine compréhension de la séparation. La traduction d'*ekklèsia* (assemblée) par Eglise, de *hairésis* (choix) par hérésie ou de *schisma* (division) par schisme, pour ne citer que ces exemples qui nous intéressent directement, connote le texte en des sens différents. Un débat initialement communautaire devient ainsi par la vertu de l'évolution sémantique des mots un débat préfigurant les conflits qui déchireront l'Eglise. L'exégèse biblique étant avant tout une affaire de relecture, le texte de Paul devait peser lourd dans les débats entourant le sort réservé aux hérétiques, schismatiques et autres séparés.

Dans un célèbre texte de l'épître aux Galates, Paul exhorte ses ouailles à la tempérance. Les plaisirs de la chair sont pour lui à l'origine de maux multiples qu'il énumère avec complaisance. D'un côté, il est des hommes d'union qui vivent selon des principes mesurés, de l'autre ceux qui s'adonnent à la luxure. L'homme doit s'asservir aux autres par la charité et non par la convoitise. Certes la liberté est chose importante mais il s'agit de se conformer au souffle (*pneuma*) et ce dernier s'oppose radicalement à la chair. Le thème est d'autant plus important pour Paul qu'il s'inscrit dans le cadre du débat touchant la circoncision. Or la symbolique attenant à cette pratique impliquait des commentaires sur la notion de plaisir. Paul exhorte les Galates à la tempérance scandant les méfaits de la chair comme suit :

> Elles sont visibles les actions de la chair : débauches, impuretés, licence, idolâtrie, sortilège, haines, discordes, fureurs jalouses, colères, rivalités, querelles, factions (*hairéseis*), envies, beuveries, ripailles et choses de même espèce que je vous prédis à présent comme je l'ai prédit. Ceux qui font de telles choses ne seront pas les héritiers du Royaume de Dieu (Galates 5, 20).

Par contraste, les œuvres du souffle (*pneuma*) sont l'amour, la joie, la paix, la générosité, la prévenance, la bonté, la fidélité, la douceur et la tempérance. C'est au travers de la croix du Christ que les passions de la chair sont crucifiées. Les oppositions doctrinales et les différences entre membres d'une communauté doivent être fondues dans une même quête du souffle. Une fois de plus, Paul joue la logique communautaire contre la logique personnelle. Il s'agit de gagner son salut en se soumettant au souffle (divin), en crucifiant ses passions à l'imitation du Christ. Il faut entendre ici les « hérétiques » comme les groupuscules qui se forment au sein d'une communauté et qui y défendent des opinions contradictoires. La traduction par le terme « secte » change radicalement le contenu du texte. C'est lui donner un contenu idéologique différent. En effet, Paul ne vise pas ici des initiatives séparatistes, il s'oppose à ceux qui se sentent supérieurs aux autres.

Dans les Actes des Apôtres, plusieurs occurrences complètent l'approche que nous avons esquissée ci-dessus. A Jérusalem, Luc rapporte qu'un nouveau débat concernant la circoncision y opposa Paul, Barnabé et plusieurs disciples (certains ne

sont pas juifs) à des membres de la communauté pharisienne. Si Paul intervient en sa qualité de juif dans des communautés et y prêche afin de convertir, ses fidèles doivent être circoncis. C'est du moins l'opinion des Pharisiens qui opposent ainsi leur propre conception de la conversion à celle de Paul.

> Arrivés à Jérusalem, ils sont reçus [Paul, Barnabé et des disciples] par la communauté (*ekklésia*), les apôtres et les anciens, auxquels ils ont raconté comment Dieu avait conversé avec eux. A ce moment, les fidèles des pharisiens (*tès haireseôs tôn pharisianôn*) sont intervenus pour dire qu'il fallait les circoncire et leur prescrire l'observance de la loi de Moïse.

L'usage de *hairésis* est ici classique. Il s'agit des membres d'une école d'interprétation de la loi. Le problème soulevé agite d'ailleurs le monde des premiers disciples puisque la suite du texte pointe le débat qui s'en suivit au sein de la communauté. En effet, des Judéens enseignaient que celui qui n'avait pas été circoncis ne pouvait être sauvé ; aussi trancher le problème en présence des anciens à Jérusalem était une affaire considérable.

On le sait, Paul n'avait pas que des amis. Aussi, ses démêlés avec les autorités juives sont multiples. Les Actes rapportent que le grand prêtre Ananie accompagné d'anciens et d'un orateur nommé Tertullus fit un rapport contre Paul au gouverneur. L'affaire était grave. Tertullus en professionnel fit d'abord un bref éloge du gouverneur Félix puis chargea directement la partie adverse.

> Nous avons trouvé cette peste d'homme, plaide-t-il, en train de fomenter des insurrections chez tous les juifs du monde : il est le chef des adeptes des Nazaréens (*tôn nazoraiôn hairéseôs*) et il a même essayé de profaner le Temple ; nous nous sommes donc emparés de lui, et nous voulions le juger selon notre loi (Actes, XXIV, 5-6).

Si on laisse de côté les considérations relatives aux Nazaréens ainsi que les aspects juridiques, il y aurait en effet bien des choses à dire sur la vraisemblance du texte. On se bornera à dire que la compétence de juridiction est essentielle quant à savoir qui est habilité à juger Paul et ses proches sur une affaire théologique. Il s'agit une fois de plus d'une querelle entre orthodoxie et hétérodoxie, donc d'une affaire de conflits entre écoles d'interprétation de la loi. Aussi, le plaignant souhaite que ceci soit plaidé en regard aux spécificités théologiques du judaïsme. Paul apparaît ici comme le chef de file d'une « école » qui interprète de façon hétérodoxe la loi.

3. Les « sectes » juives : les témoignages de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie

A. Flavius Josèphe et les sectes juives

Les choses s'éclairent avec Flavius Josèphe qui nous relate longuement les spécificités des différentes « sectes juives ». On mesure à la lecture du « juif de Rome », pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre de Mireille Hadas-Lebel, que les débats agitant les premiers disciples s'intégraient dans le cadre des questions théologiques traversant le judaïsme du premier siècle.

Dans les *Antiquités juives*, Flavius nous décrit pourquoi le roi Hérode fut favorable à la mouvance des Esséniens.

> Un Essénien nommé Manahem, qui menait une vie si vertueuse qu'elle était louée de tout le monde et qu'il avait reçu de Dieu le don de prédire les choses futures, voyant Hérode, alors encore assez jeune, étudier avec des enfants de son âge, lui dit qu'il régnerait un jour sur les Juifs. Hérode crut, ou qu'il ne le connaissait point, ou qu'il se moquait de lui, et lui répondit qu'il voyait bien qu'il ignorait que sa naissance n'était pas assez illustre pour pouvoir espérer un tel honneur. Manahem lui répartit en souriant en lui donnant un petit coup sur l'épaule : « Je vous l'ai dit, et je vous le dis encore, vous serez roi, et vous régnerez heureusement, parce que Dieu le veut ainsi ».

Plus avant dans son propos, Flavius poursuit en montrant qu'en raison de cette prophétie, Hérode fut favorable aux Esséniens car Menahem le conforta en annonçant la longévité de son règne.

« Hérode fort satisfait de cette réponse, le renvoya avec honneur, et traita toujours depuis favorablement tous les Esséniens » et Flavius en bon historien de tempérer le caractère exceptionnel de l'histoire en disant : « je ne doute point que ceci ne passe dans l'esprit de plusieurs pour incroyable ; mais j'ai cru néanmoins devoir le rapporter, parce qu'il y en a plusieurs de cette école (*hairésis*) à qui Dieu ne dédaigne pas de révéler ses secrets à cause de la sainteté de leur vie » [3] (Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, XIII).

Ainsi les différentes écoles s'adonnant au difficile exercice de l'interprétation de la Loi font l'objet de la sollicitude du prince. Elles jouent un rôle politique significatif qui traverse par ailleurs l'histoire du judaïsme du premier siècle. Les exemples abondent chez Flavius Josèphe : il serait fastidieux d'en faire un relevé systématique.

Le terme *hairesis,* traduit le plus souvent par secte, est positif sous le calame de Flavius lorsqu'il passe en revue les différentes tendances du judaïsme de son temps. Il est nécessaire ici de citer le célèbre texte du dix-huitième chapitre des *Antiquités juives* car de nombreux commentaires ont été tirés de lui en raison de l'intérêt de la recherche pour les Esséniens à la suite de la découverte des manuscrits de la mer Morte. Il y énumère quatre « hérésies » (il s'agit de la source relative aux « sectes juives ») professant des doctrines différentes.

Les Pharisiens tout d'abord qui se sont attaché une grande partie du peuple qui adopte leur façon de concevoir le salut du corps et de l'âme. La majorité suit leurs opinions « dans tout ce qui concerne le culte de Dieu et les prières solennelles qui lui sont faites ». Les Saducéens qui sont en petit nombre et issus des couches les plus élevées de la population. Ils ont des opinions théologiques devenues minoritaires et en public, ils font mine de suivre les idées des Pharisiens sur l'immortalité de l'âme. Les Esséniens qui sont des adeptes de la Providence divine et vivent de façon irréprochable. Enfin, il est question d'une école centrée autour de la personne d'un certain Judas qui prône l'action politique et rejette toute forme de royauté sur Israël. Si Flavius distribue diversement les bons et mauvais points à ces différentes communautés, il n'en use pas moins indifféremment du terme *hairési*s pour les distinguer. Il s'agit d'écoles théologiques au sens antique, autrement dit des lieux où un savoir théorique et des doctrines sont enseignés mais où on enseigne également à vivre en conformité avec les principes reçus.

B. Philon d'Alexandrie témoin du genre de vie des Thérapeutes et Esséniens

Les commentaires de Philon, vaste entreprise vouée à la défense et illustration de la foi juive, s'attachent à la démonstration de la compatibilité de la foi d'Israël avec les doctrines des philosophes grecs platoniciens et stoïciens. Ce travail dépasse largement un simple souci de propagande, il vise à ériger le judaïsme en religion philosophique par excellence ; une religion « mystérique » rigoureusement compatible avec philosophie, science et vérité. Nous nous attachons ici à son traité sur les Thérapeutes qu'il rapproche explicitement de ceux qu'il nomme les Esséens (Esséniens).

Pour Philon, les Thérapeutes, cette chaste communauté d'allégoristes vivant sur les rivages du lac Maréotis, sont présentés comme des ésotéristes de premier plan qui, s'illuminant de l'exégèse sacrée et de la médiation des symboles de la Loi, sont de véritables initiés aux mystères sacrés. On mesure à la lecture du traité de « *La vie contemplative* » que cette forme de judaïsme dépasse la pratique religieuse commune pour « s'attacher à la contemplation de l'Etre » et « s'élever au-dessus du soleil sensible » (*De Vita Contemplativa*, 11). Voués aux « mystères de la vie religieuse », les Thérapeutes s'adonnent à la contemplation, priant et vivant dans le respect des interdits alimentaires et corporels afin de grandir dans le respect « des lois, des oracles recueillis de la bouche des prophètes » (*Id*., 25). Ce genre de vie est voué à la construction de l'unité individuelle de chaque initié en spiritualisant son corps et son âme qui se confondent dès lors avec le Temple idéal (le Tabernacle mosaïque). Rêves, prières, hymnes, médiations, jeûnes, commentaires allégoriques sont ici intégrés dans un projet communautaire visant l'émergence d'une spiritualité authentique et le salut de l'âme.

Le caractère élitiste et personnel de la recherche et du culte témoignent de son côté volontairement ésotérique. Il s'agissait de développer un art vécu du commentaire de la Loi par des pratiques physiques et intellectuelles adaptées. Le respect des interdits s'apparenterait de la sorte au respect de la littéralité du texte sacré, tandis que la pratique de l'allégorèse serait comme un deuxième degré de lecture éveillant l'âme à l'interprétation symbolique et au sens caché des textes. Un troisième degré, à proprement parler initiatique et secret, était ainsi rendu possible : vivre la Loi par le corps et l'âme. « L'ensemble de la Loi, nous dit Philon, pour ces hommes (au sens générique car la communauté est mixte) est analogue à un être vivant (*zôon*) : le corps, c'est la prescription littérale ; l'âme, c'est l'esprit (*noûs*) invisible déposé dans les mots. Par lui, l'âme raisonnable est entrée dans une contemplation supérieure des objets qui lui sont propres : elle a vu, réfléchie dans les mots comme dans un miroir, la beauté extraordinaire des idées, elle a dégagé et découvert les symboles, elle a dévoilé les pensées et les a mises en lumière pour ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible » (*De Vita Contemplativa,* 78, trad. Daumas).

En lisant le traité sur les Thérapeutes, on comprend la quête ésotérique de cette communauté qui, en quête de l'Etre (compris en son sens ontologique (l'Etre) et hénologique (l'Un) mais aussi au sens de son dépassement), visait l'illumination de l'âme et son harmonisation avec le divin. La tension de cette recherche réside sans doute dans l'aspect universel de la quête à laquelle un petit nombre se sont

voués. Ce thème évoque indirectement l'idée du « reste sauveur d'Israël » et l'idéal communautaire des Esséniens.

La lecture allégorique de la Loi et son commentaire en communauté inaugurent au sein de l'hellénisme ambiant une nouvelle pratique de la spiritualité juive dont le pivot serait la reconnaissance d'une « incarnation scripturaire » du Logos. La parole révélée et les lois régissant l'univers deviennent ainsi les versants d'une même énigme que seul le caractère oraculaire de la Loi peut dévoiler aux hommes. La quête du Thérapeute est celle d'un mystère à ce point profond qu'il se niche à la fois dans l'intimité de l'âme sous la forme du *noûs* divin (intellect divin qui, en grec, désigne la part immortelle de l'âme) – compris comme la trace d'éternité dont chaque homme possède l'empreinte – et au cœur de la Révélation sous la forme d'une énigme que seul un commentaire allégorique inspiré parviendra à déchiffrer.

Cette lecture qui, du point de vue du judaïsme traditionnel, revêt des allures hétérodoxes, n'en est pas moins valorisée par Philon qui utilise le terme *hairésis* de façon positive.

> Ils ont des ouvrages d'auteurs (thérapeutes) anciens, initiateurs de leur secte (école), qui ont laissé de nombreux documents du genre allégorique. Ils les prennent comme modèles et imitent leur manière de voir. Ainsi, ils ne s'adonnent pas seulement à la contemplation, mais aussi à la composition de chants et d'hymnes à la louange de Dieu, sur les mètres et sur des mélodies variées ; ils les écrivent, cela va de soi, sur les rythmes les plus solennels [4] (*De Vita Contemplativa*, 28-30, trad. Daumas).

Pour Philon, cette démarche hautement spirituelle valorise le judaïsme, il ne s'agit donc en aucun cas d'un usage du terme hérésie en un sens négatif. Il adopte une attitude identique face aux Esséniens auxquels il aurait consacré un ouvrage perdu [5]. Comme Flavius Josèphe, il fait l'éloge de ceux qu'il nomme Esséens dans un autre traité.

> Ils se forment à la piété, à la sainteté, à la justice, à l'économie, à la politique, à la science de ce qui est réellement bon, mauvais ou indifférent, au choix (*haireseis*) de ce qu'il faut faire et à la fuite du contraire, en prenant pour triple règle et critère l'amour de Dieu, l'amour de la vertu et l'amour des hommes (*Quod omnis probus*, trad. M. Petit).

Il s'agit donc bel et bien d'un choix de vie sur lequel Philon s'étend longuement tant il lui semble exemplatif du Judaïsme philosophique qu'il appelle de ses vœux. Ce choix d'une vie qu'on pourrait qualifier de pré-monachique est donc très éloigné de l'idée d'hérésie ou de secte telle qu'on la définira par la suite.

Ce n'est donc pas le fruit du hasard si c'est à Alexandrie que les mouvements gnostiques vont fleurir, non seulement sous une forme populaire mais aussi sous une forme savante, par exemple la gnose de Valentin. Il n'est donc pas étonnant qu'une littérature savante de haut niveau, véritable fondatrice théologique d'un platonisme chrétien, s'épanouira grâce à des théologiens, Clément et Origène dans cette même ville. Ce recentrage vers une véritable connaissance (véritable gnose) était l'héritage direct du judaïsme hellénisé qui en avait jeté les bases en donnant à l'allégorèse ses lettres de noblesse bibliques.

4. Exemples du monde polythéiste romain

A. L'affaire des Bacchanales [6]

Afin d'expliciter notre propos, nous allons présenter deux récits qui mettent en scène des conflits d'intérêt entre sphère publique et sphère privée, initiation personnelle et majoration ésotérique. Nous les avons tirés de la tradition romaine, période qui connut une véritable efflorescence des sociétés initiatiques parfois qualifiées de sectes. Pouvions-nous passer sous silence les initiations qui servent encore aujourd'hui de référence constante, et parfois mythique, aux sociétés initiatiques contemporaines ?

Selon l'historien romain Tite-Live (*Histoire romaine*, XXXIX, 8-19), c'est d'un Grec obscur que le scandale gagna la ville de Rome. En 186 avant notre ère, un sacrificateur quelque peu devin pratiquait en secret et de nuit des mystères destinés à un petit groupe d'hommes et de femmes que l'historien romain qualifie lapidairement de débauchés. De bouche d'initié à oreille de profane, la rumeur se répandit de sorte qu'un grand nombre de personnes, hommes et femmes, vinrent, désireuses de participer à ces rites. Or, aux joies des rites s'ajoutèrent des plaisirs terrestres qui, toujours selon le moral Tite-Live, furent la résultante de la réunion mélangée d'individus qui avaient oublié « toute pudeur ». Ainsi, chaque initié jouissait « à portée de main » d'un plaisir répondant à ses appétits, oubliant toute convenance sociale, mais aussi n'hésitant pas à enfreindre les lois en profitant des liens privilégiés que les rites avaient tissés entre les différents adeptes. Après de faux cachets, de faux testaments, de fausses dénonciations, se succédèrent empoisonnements et meurtres au sein des familles, disparitions de cadavres et autres violences. Sous le couvert des tambourins, des cymbales, des hurlements des bacchants ivres de leur dieu, des attentats divers étaient perpétrés, crimes contre la pudeur, crimes contre les personnes. Et Tite-Live de comparer ce nouveau fléau à une contagion, à une épidémie. On rapprochera ici utilement cette source latine de la notion grecque de *panarion* évoquée dans le contexte plus tardif du discours hérésiologique d'Epiphane de Salamine.

Publius Ebutius, fils d'une famille nantie, avait perdu son père avant sa majorité ; aussi, selon la loi romaine, il avait été éduqué sous la tutelle de sa mère Duronia et de son beau-père T. Sempronius Rutillus. Le couple ourdit alors un complot contre le fils. Duronia s'adressa à son garçon en lui disant que, lors d'une récente maladie, elle avait fait vœu de le faire initier aux mystères de Bacchus s'il venait à se rétablir. Et comme sa santé était redevenue florissante, elle souhaitait tenir son engagement solennel. Publius devait se préparer aux mystères selon l'usage, en étant continent dix jours et en se purifiant. Or, le futur initié avait une maîtresse nommée Hispala qui, pour les besoins de la démonstration morale, nous est présentée comme une personne de bien en dépit de son statut de courtisane. Les deux amants, comme il se doit, n'avaient aucun secret l'un pour l'autre, et Publius crut bon d'expliquer à sa compagne le pourquoi d'un jeûne sexuel prolongé. Une bonne raison religieuse justifiait son apparent ascétisme mais, aussitôt la fête dionysiaque passée, Hispala pouvait être assurée qu'il reviendrait vers elle avec une vigueur toute bacchique. Hispala eut une réaction pour le moins surprenante. Loin d'encourager son amant à poursuivre ses purifications rituelles, elle prit la chose fort au sérieux, le conjurant par les dieux qu'il se garde bien de participer à de pareilles horreurs. Alors que Publius s'efforçait

de convaincre sa bien-aimée du caractère honorifique du projet maternel, l'affranchie brisa le secret initiatique et lui conta sa propre aventure.

Au temps où Hispala était esclave, elle avait été initiée aux mystères de Bacchus car sa maîtresse s'y rendait en secret mais, depuis son affranchissement, elle s'en était bien gardée. Nulle personne au-dessus de vingt ans n'était admise à ces réunions particulières, le nouvel adepte était immédiatement livré aux prêtres qui passaient sur lui toutes leurs fantaisies. Le tumulte musical inhérent aux fêtes bacchiques couvrait les cris désespérés des victimes. Forte de cette expérience cruelle, elle conjurait le malheureux jeune homme de ne pas se rendre à une initiation qui nuirait aussi bien à sa pudeur qu'à sa réputation.

Rentré chez lui, Publius opposa une résistance farouche à sa mère et à son beau-père, refusant de poursuivre son ascèse mystique. Et, comme il convient dans une famille qui se respecte, la mère et le beau-père se mirent à vociférer que la cause de toute cette agitation était l'intriguante Hispala aux charmes de laquelle il ne pouvait résister. La querelle s'envenima et Publius fut jeté à la porte. C'est alors qu'il eut la bonne idée de se réfugier chez sa tante paternelle à laquelle il raconta sa mésaventure. La tante Ebutia avait hérité des anciens Romains des principes fort stricts ; en conséquence, elle conseilla à son neveu d'en aviser le consul Postumius qu'elle connaissait en personne.

Le consul se mit à enquêter et, pour mener à bien son instruction, il jugea opportun d'interroger sa belle-mère. Celle-ci connaissait la dénommée Ebutia, femme d'un âge respectable et de mœurs antiques, et se portait garante de la véracité de son témoignage. La vieille dame invita Ebutia en présence de son consul de beau-fils et, au terme d'une conversation portant sur le pauvre jeune homme livré par ses parents aux affres de la débauche, elle acheva de convaincre Postumius du bien-fondé de la plainte. Après son passage chez les vieilles matrones, on en conviendra, le consul convoqua Hispala, l'initiée repentie. La mise en scène fut à la hauteur de la situation. En voyant arriver la redoutable belle-mère escortée des licteurs du consul, elle crut défaillir, et quand le consul en personne entra, elle se vit morte. Une fois à l'intérieur de la maison, Postumius l'invita à parler sans réserve et sans crainte : que se passait-il dans le bois sacré où les mystères de Bacchus étaient célébrés ? Quels étaient les rites liés à un culte aussi particulier ?

Postumius entendit alors le récit suivant qui acheva son édification. En un premier temps, le culte du dieu était réservé aux femmes. Celles-ci se réunissaient ensemble, de jour, dans un sanctuaire idoine, sans y admettre aucun homme. Elles pratiquaient de la sorte leurs mystères selon d'antiques usages. Mais une prêtresse introduisit la coutume d'initier des hommes, prétextant un ordre des dieux, et elle procéda à des cérémonies nocturnes qui bientôt se multiplièrent. Ainsi de trois rites par an, on passa à cinq jours de culte par mois. Et pour cause : la cérémonie initiatique devint en fait prétexte à des scènes de débauches collectives. L'essence du culte nouveau était de refuser toute forme d'interdit, de ne rien considérer comme impie. Certains racontaient même que des crimes étaient commis lorsque certains adeptes effrayés par tant de vice refusaient de respecter leur serment.

Hispala poursuivit en précisant que les bacchants étaient très nombreux, « comme un autre peuple », et que des personnalités de haut rang avaient intégré leurs rangs.

Depuis deux ans, ils n'initiaient plus que des personnes âgées de moins de vingt ans car ils souhaitaient disposer de jeunes gens pour assouvir leurs passions.

Quoi qu'il en soit, le consul considéra cette déposition plausible et donna l'ordre de protéger ses deux informateurs. Il décida de faire un rapport au Sénat. Tite-Live, avec beaucoup de sérieux, nous décrit l'effroi des sénateurs qui craignaient à la fois pour la sécurité du peuple romain et pour leurs familles respectives. Comment accepter en effet que des membres de sociétés secrètes, liés par serment, pratiquant des réunions nocturnes, échappant au contrôle des autorités, puissent prospérer dans la ville de Rome ? Comment ne pas s'inquiéter pour sa propre maisonnée et pour les éventuels ravages de la secte dans le milieu privé ?

Le sénat remercia Postumius pour son zèle et délégua aux consuls le soin de poursuivre l'enquête qui tourna rapidement à la persécution. Les prêtres du culte de Bacchus furent recherchés au travers de toute l'Italie afin d'être au plus vite remis dans les mains de l'autorité consulaire. Il fut envoyé à travers tout le pays des missives précisant que, à tous ceux qui avaient été initiés aux mystères du dieu, il était interdit de se réunir ou de s'assembler pour célébrer des cérémonies en son honneur ou d'accomplir des rites liés à ce culte, aussi longtemps qu'une enquête concernant les personnes liées à l'affaire traitée était en cours. Dans le même état d'esprit, des sentinelles furent positionnées à des endroits-clés de la ville afin de dissuader les rassemblements intempestifs.

Pour faire taire les rumeurs, les consuls décidèrent de porter les faits incriminés à la connaissance de tous. Après les prières d'usage, ils s'adressèrent au peuple en évoquant directement les dieux ancestraux de Rome. Les dieux de Rome ne devaient pas être confondus avec des cultes étrangers prônant des mœurs dépravées. Depuis longtemps, il existait des Bacchanales dans toute l'Italie et ces pratiques avaient gagné Rome, les consuls tenaient à informer la population que ces pratiques n'étaient nullement liées à un culte innocent ou à des divertissements acceptables. Selon l'enquête, les bacchants étaient plusieurs milliers et constituaient un danger pour la sécurité publique. Il s'agissait de femmes et d'hommes efféminés qui s'adonnaient à tous les vices, en ce compris l'ivrognerie, le tapage nocturne, l'impudicité. Il découlait de tout ceci que ces agités constituaient à terme une menace pour la sécurité même de l'Etat romain, car leurs crimes d'ordre privé pouvaient devenir publics pour peu qu'on les laissât croître de façon anarchique.

Plus grave aux yeux des consuls, les responsables de cette organisation se masquaient derrière « la majesté des dieux », ce qui visait à donner une apparence de respectabilité à leurs activités clandestines. C'était bien sûr compter sans les dieux de Rome qui, soucieux des mœurs antiques, avaient jugé bon de faire éclater au grand jour les turpitudes générées par une infâme superstition.

Selon les antiques coutumes, il convenait de faire brûler les livres prophétiques servant aux fanatiques ennemis de Rome, d'interdire toutes les coutumes sacrificielles étrangères non reconnues par la coutume romaine, d'exclure du forum, du cirque et de la ville, les sacrificateurs ou devins qui s'écarteraient des pratiques ancestrales. Un appel fut lancé afin que des indicateurs s'emparent des coupables ou, à défaut, fournissent leurs noms aux consuls ; quiconque prêterait assistance aux fuyards éventuels tomberait également sous le coup d'une lourde condamnation.

Selon l'historien, l'assemblée fut frappée d'une grande terreur et beaucoup de fugitifs furent pris et livrés à l'autorité, de nombreux cas de suicides furent répertoriés, les prêtres de l'organisation furent écroués, un si grand nombre de personnes tenta de prendre la fuite que des problèmes économiques en résultèrent. Les simples initiés qui s'étaient engagés par des serments jugés contraires aux lois furent simplement gardés en prison, mais ceux qui avaient participé à des cérémonies « scandaleuses », avaient commis des méfaits, jugés « corrompus », étaient purement et simplement condamnés à mort. Tite-Live soutient que le nombre des initiés ainsi traqués tournait autour de sept mille, et d'ajouter que ceux qui furent exécutés étaient plus nombreux que ceux maintenus en captivité ! Toutes les bacchanales furent interdites en Italie, à l'exception d'autels ou de statues cautionnés par leur antiquité. Des lois visant à interdire des rassemblements analogues furent édictées.

B. Les malheurs de Paulina

Au registre des rêves sectaires brisés, l'exemple de la belle Paulina vient bien à propos (Flavius Josèphe, *Antiquités hébraïques*, 18, 3-4). L'Egypte exerça toujours une grande fascination en matière d'initiation, et l'égyptomanie du siècle des Lumières connaît des prolongements jusqu'à nos jours. Dès l'Antiquité, le culte isiaque s'imposa progressivement dans les villes de l'Empire romain et, si ce nouveau culte ne fut jamais véritablement intégré parmi les dieux tutélaires de Rome, au moins fut-il constamment réactualisé au fil des siècles. La conquête de Rome par les isiaques fit du bruit. On rapporte qu'un consul ayant ordonné la destruction d'un petit sanctuaire d'Isis qui, en dépit de la loi, avait été construit sur le Capitole, fut contraint de porter les premiers coups de hache en personne, aucun ouvrier n'acceptant de profaner le sanctuaire ! C'est ainsi que peu à peu le culte d'Isis devint presque une mode. A Rome, sous Auguste, la déesse des bords du Nil devint ainsi la patronne des courtisanes.

Decius Mundus, chevalier romain, était tombé éperdument amoureux d'une femme mariée répondant au doux nom de Paulina. De l'avis unanime, Paulina était belle, pieuse et fidèle. Mundus s'efforça de séduire la belle par tous les moyens possibles, multipliant les rencontres, suggérant les multiples avantages dont elle bénéficierait si elle acceptait ses avances. Paulina demeura constante et le chevalier fut plusieurs fois repoussé. C'est alors qu'il eut l'idée de proposer à la matrone (épouse d'un citoyen romain) une somme d'argent pour une nuit de volupté en sa compagnie. C'était aller trop loin et trop vite en besogne. Paulina, furieuse, drapée dans sa vertu de femme persécutée, menaça l'entreprenant de tout dévoiler à son mari

Paulina, comme beaucoup de matrones romaines et de leur entourage, avait un penchant particulier pour le culte d'Isis et, plus spécifiquement, pour son parèdre le dieu chacal Anubis. Le rusé Mundus s'attacha les services d'une affranchie de son père qui connaissait les habitudes initiatiques de sa dulcinée et parvint à corrompre un prêtre d'Isis. Le prêtre vint trouver la belle, lui signalant que le dieu Anubis en personne, vaincu par l'amour, souhaitait s'entretenir avec elle en son temple. Le jour dit, Paulina se présenta, tout émue d'avoir à converser avec une déité de si haut rang. Mundus attendait dans l'ombre, un masque de chacal couvrant son visage ; et là, dans le silence et l'obscurité du temple, le dieu se fit entreprenant. Paulina fut ainsi abusée par un chevalier romain peu scrupuleux.

Les deux acteurs de la comédie rentrèrent dans leurs demeures respectives. Mundus quant à lui jugea opportun de partager les honneurs et les joies du triomphe avec ses amis. Enfin, pour consolider son triomphe, il informa Paulina du subterfuge.

Paulina sentit le danger. L'affaire devenait sérieuse. Elle était matrone et n'ignorait pas que les mœurs ancestrales attachaient un grand prix à la vertu des épouses. Aussi prit-elle les devants et informa-t-elle son mari Saturnius de toute l'aventure. Les maris apprécient généralement assez peu ce type de plaisanterie. Aristocrate, ami de l'empereur Tibère, celui-ci en informa Tibère. L'autorité s'abattit avec une violence étonnante sur les isiaques. L'empereur ordonna la crucifixion des prêtres d'Isis ainsi que de l'affranchie, fit raser le temple d'Isis et jeter la statue de la déesse dans le Tibre. Mundus prit la route de l'exil.

Il résulte des deux récits que nous venons de restituer brièvement que la propagande négative à l'encontre des communautés religieuses dissidentes, en ce compris des sociétés polythéistes, était déjà une pratique à l'époque de la République qui se généralisa sous l'Empire. En effet, il s'agissait de maintenir une unité des cultes rassemblés sous l'autorité du *Pontifex maximus* tout en assurant l'intégration des spiritualités « exotiques » au sein du vaste ensemble qui se dessinait. Pour recevoir l'insigne privilège d'appartenir au panthéon romain, il convenait qu'un collège de quinze hommes (*quidecimviri sacris faciundis*) examine les spécificités du nouveau culte et examine s'il était compatible avec les oracles de la Sibylle supposés anticiper sur la destinée de Rome. Le nom du dieu pouvait être « traduit » en langage latin par la procédure d'*interpretatio romana* qui latinisait ainsi l'étranger. Pour intégrer une déité ennemie de Rome, un rituel d'*evocatio* pouvait être effectué qui avait pour mérite de contraindre un dieu ennemi à rejoindre le panthéon

Ces religions nouvelles, dites « à mystères » par la critique contemporaine, demeurent largement méconnues par les spécialistes du judaïsme hellénisé et du christianisme des origines. En fait, nous désignons par cette expression impropre les cultes de l'*externa superstitio* qui connurent un grand succès, mais aussi des oppositions politiques majeures, au sein de l'Empire romain. Notre objet n'est pas ici d'étudier les raisons de cette oblitération partielle ou de répertorier l'ensemble de ces cultes. Toutefois, il est intéressant de noter que l'enjeu pour les anciens était d'intégrer, dans un cadre politique donné, des religions qui se propageaient au sein de leurs conquêtes. C'est la conformité avec les mœurs ancestrales et le respect des règles d'intégration qui focalisaient leur attention. Aussi la tension entre monothéisme et polythéisme doit-elle être relue à l'aune de cette considération.

L'affaire Paulina, pour truculente qu'elle soit, n'en reste pas moins emblématique de la propagande visant à jeter le discrédit sur les cultes n'ayant pas la respectabilité du *mos maiorum*. Pour Flavius Josèphe qui nous relate l'affaire, il est significatif qu'elle sert d'introduction à deux autres affaires d'escroquerie touchant le judaïsme. L'historien montre ainsi implicitement combien des personnes peu scrupuleuses appartenant à des religions méconnues peuvent discréditer l'ensemble d'une communauté. Il est aussi fort intéressant de noter que la fameuse interpolation chrétienne a été glissée dans le texte de Flavius Josèphe juste avant le récit des amours égyptiennes de Paulina. Ceci indiquerait que le copiste visait à placer sur le même pied ce qu'il considérait comme des injustices impériales.

5. Conclusions

Depuis la conquête d'Alexandre, la volonté de réunir sous un même pouvoir et une même harmonie l'ensemble des hommes s'est développée dans les empires hellénisés, puis sous l'Empire romain. Ce projet, notamment influencé par les monarchies orientales, a été renforcé par la véritable obsession de l'Un qui caractérise les pensées anciennes. La nécessité du gouvernement d'un seul, tempéré par des lois justes était le projet politique séduisant par essence dans un monde dont les proportions n'étaient plus compatibles, attendu la nature des communications et des outils de gestion, avec la représentativité politique personnelle telle que l'avaient conçue certaines cités antiques.

Nous savons que les Romains accordaient un soin tout particulier à contrôler l'intégration des déités nouvelles au sein de leur panthéon. Pour mener à bien leur conquête et parfaire leur hégémonie sur tout le bassin de la Méditerranée, ils durent en dépit de leurs réticences accepter l'intégration des dieux alliés et de certains dieux ennemis de Rome. Cette intégration ne se fit pas sans heurt, on l'a bien vu à l'examen de l'affaire des Bacchanales sous la République ou de la curieuse « affaire Paulina ».

La question des hérésies et sectes au premier siècle doit être comprise du point de vue idéologique de Rome. Ce qui focalise le plus souvent l'attention des chercheurs, à savoir les spécificités et tensions entre communautés juives et chrétiennes, n'avait aux yeux du pouvoir en général et des anciens en particulier qu'un intérêt relatif. C'est le contrôle de ces différentes tendances qui importait dans le but d'unifier les cultes et de les contrôler. Les historiens accentuent ainsi, selon leurs idéologies respectives, telle ou telle forme de répression afin de légitimer leur idéologie propre.

Les témoignages de Philon d'Alexandrie, Paul, Flavius Josèphe, Luc, doivent être compris dans le contexte des institutions et des rapports de force régissant le monde antique. En y regardant de plus près, on observe qu'ils prennent position dans le cadre d'un débat dont les enjeux échappent le plus souvent à la critique. Ce qui nous apparaît comme une révolution majeure, le glissement d'un monde polythéiste (hénothéiste) vers un monde monothéiste, est une lecture rétrospective des faits. Pour les hommes des premiers siècles, il s'agissait avant tout d'être reconnus et compris au sein d'un gigantesque ensemble où évoluait plus d'un quart de la population mondiale du temps. Le triomphe du christianisme a occulté cette lecture des textes, déplaçant les enjeux de façon anachronique.

Le linguiste Sausurre soulignait que les mots n'ont pas de sens, ils ont des usages. Cette remarque est valable aussi bien pour les anciens que pour nous. Il y a à peine quelques décennies, les savants traduisaient les termes *haerésis* et *secta* par le français « secte ». Aujourd'hui, attendu la médiatisation du phénomène, il faudra être plus prudent. Les hérétiques des premiers siècles sont des hommes et des femmes qui ont fait un choix parfois heureux, parfois discutable ; ils n'ont rien à voir du point de vue de la langue avec les « hérétiques » fustigés par les théologiens de l'Eglise. N'en déplaise aux amateurs d'orthodoxie, on est toujours l'hétérodoxe de quelqu'un.

Orientation bibliographique

(Collectif), Dictionnaire critique de l'ésotérisme, Paris, PUF, 1998.

L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998.

B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *Le symbole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 (coll. Que sais-je ?, n° 3665).

B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994.

B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *L'initiation*, Bruxelles, Labor, 1998.

M.-L. FREYBURGER-GALLAND, G. FREYBURGER et J.-C. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, Realia, 1986.

P.-E. RAUSIS, *L'initiation*, Paris, Cerf, 1993.

J. RIES, éd., *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986.

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Belles Lettres, 1989.

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 ; rééd. Paris, Picard, 1981.

Notes

[1] Plusieurs articles du *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Cerf, 1990, sont éclairants (voir plus particulièrement les articles « Hérésie-Hérétique » de V. GROSSI et « Hérésiologue » de G. GIANOTTO). Ce volume étant pluridisciplinaire, nous reprendrons en entier les références antiques afin de faciliter les recherches du lecteur. De même, au travers de l'orientation bibliographique, nous renvoyons à des références plus étoffées.

[2] Dans la littérature du judaïsme hellénisé et néo-testamentaire, en langue française, on traduira souvent le même terme par « secte » (Actes des Apôtres 5,17 ; 15,5 ; 24,5 ; 28,22 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Juives*, 13, 5, 9 ou dans *La guerre contre les juifs* 2,8,1). Le verbe *hairetidso* (choisir, préférer, s'attacher à…) est également attesté dans la Septante Judith 11,1 ; Psaumes 24, 13 ; 134, 14 ; dans Macchabées 1 (19 (9-30) et Nouveau Testament chez Matthieu 12, 18.. Nous avons également des attestations de *hairétikos, è, on* (adj.) apte à choisir ; *hè hairétis, idos* : celui qui choisit ; *ho hairetistès, ou* : celui qui choisit, celui qui s'attache à un parti et, par extension, celui qui est membre d'une secte religieuse.

En latin, on traduit *secta, ae* ou *schola, ae* selon le contexte afin de nuancer notre notion d'école (en français, on peut être à « bonne école » ou à « mauvaise école »). Toutefois, nous avons attestation de *secta* comprise comme un bande de voleurs (APULÉE, *Ane d'Or*, 4, 18 – 4, 24). Le Code Justinien accentuera cette dernière acception du point de vue juridique.

[3] Nous suivons, en l'adaptant, la traduction d'Arnauld d'Andilly remaniée en français moderne par J.A.C. Buchon, Lidis, Paris, 1973, p. 490.

[4] Nous suivons la traduction de F. Daumas. Le mot secte devrait ici être corrigé par le terme école comme nous l'avons suggéré entre parenthèses.

[5] *De Vita Contemplativa*, 1.

[6] Nous suivons ici, pour les deux exemples concernés, notre ouvrage publié avec Luc NEFONTAINE, *L'initiation*, Bruxelles, Labor, 2000. Nous renvoyons le lecteur à l'ensemble de l'ouvrage en ce qui concerne les aspects liés à la notion d'initiation.

Les reproches adressés par Celse à la « secte » des chrétiens *

Yannis Thanassekos

Je ne suis pas historien des religions. De surcroît, mes connaissances sur « l'Antiquité tardive » – un concept que nous devons, je crois, à ce remarquable historien que fut Henri-Irénée Marrou [1] – sont très générales et par conséquent assez superficielles. De la lecture de quelques ouvrages de synthèse historique sur l'Empire romain et les premiers siècles de notre ère, je ne conserve que quelques souvenirs sur les processus complexes et contrastés – marqués de continuités et de discontinuités – qui ont caractérisé le passage, la transition du monde antique au monde chrétien [2]. Ces mêmes ouvrages faisaient bien entendu référence aux multiples résistances de l'esprit et de la culture antiques face aux prétentions de la nouvelle religion, notamment au fameux brûlot anti-chrétien de Celse écrit en grec en 178 de notre ère sous le titre évocateur de *Discours vrai* [3].

1. La publication de Celse en Grèce

J'étais toutefois dans l'ignorance complète du contenu précis du célèbre pamphlet. Celui-ci n'a été publié pour la toute première fois en Grèce qu'en 1996 et ce, grâce à la courageuse initiative d'une jeune maison d'édition [4]. Autrement dit, il a fallu attendre dix-huit siècles (!) pour que le public grec puisse enfin avoir accès à un document fondamental, voire précieux, de son propre héritage hellénistique, écrit dans la langue, voire dans le style de Platon – alors même qu'il avait été, depuis de nombreuses années déjà, traduit et publié dans plusieurs autres pays [5]. Je dois la découverte de l'édition grecque de Celse à mon frère Loukas Thanassekos qui, à l'occasion, prit l'initiative d'inviter un groupe d'amis, entre Athènes et Bruxelles, à un échange épistolaire pour commenter le texte « maudit ». La présente communication doit beaucoup à ces échanges ponctués par quelques rencontres à Athènes. La discussion fut nourrie aussi par la publication l'année suivante, en 1997, par la même maison d'édition, d'un autre

texte remarquable de la tradition hellénistique, celui de Julien, *Contre les Chrétiens*, écrit lui en 362 de notre ère [6].

Ma première remarque visera à mettre en rapport cette publication du texte de Celse – à la fois tardive et inattendue – avec le contexte grec actuel. En effet, depuis quelques années, la Grèce est le théâtre d'un vif conflit entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat. La crise éclata le jour où le gouvernement grec prit la décision de ne plus mentionner sur les nouvelles cartes d'identité la confession des citoyens, ce qui était obligatoirement d'usage jusqu'alors. A vrai dire, j'ignore si cette obligation découlait d'une quelconque stipulation légale ou si elle n'était que le résultat d'une pratique consacrée par le temps sous la pression de l'Eglise [7]. Toujours est-il que cette décision, pourtant attendue, mit le feu aux poudres et déclencha une profonde crise politico-idéologique. En effet, le clergé ne se limita pas à de simples protestations paroissiales. Sa plus haute hiérarchie prit l'initiative de livrer une véritable bataille sur l'espace public en mobilisant énergiquement son appareil et ses fidèles, conférant ainsi au conflit la dimension d'une crise nationale. De déclarations incendiaires à des manifestations de rues en passant par l'organisation d'un référendum officieux, l'Eglise mit tout en œuvre pour forcer le gouvernement à revenir sur sa décision. Tout en essayant d'apaiser les esprits et de calmer le jeu, le gouvernement tint bon et ne céda pas devant ce qui apparaissait être de plus en plus comme une sorte de chantage politique. Il n'empêche que la crise persiste encore aujourd'hui, serait-ce de façon larvée. Régulièrement, petits et grands dignitaires de l'orthodoxie se servent de leurs autels pour réactiver le conflit en se livrant à des diatribes venimeuses – parfois d'une étonnante brutalité – contre, notamment, les idées « diaboliques » du siècle des Lumières, les idéaux et l'esprit de la Révolution française qui menacent désormais de « contaminer » la Grèce elle-même ! Mon propos n'est certes pas d'analyser ici les ressorts profonds et les raisons actuelles de ce discours manifestement obscurantiste de l'Eglise orthodoxe grecque – un discours venu, il est vrai, d'un autre âge. Il me semble toutefois que ce conflit exprime, de façon parfois convulsive, le combat d'arrière-garde que mène la fraction la plus rétrograde du clergé grec pour faire obstacle au processus de sécularisation de la société grecque amorcé depuis la chute du régime des colonels au début des années soixante-dix. Mené à son terme, un tel processus scellerait définitivement en effet la séparation entre l'Eglise et l'Etat, séparation toujours contestée par une Eglise jalouse de ses prérogatives traditionnelles dans bon nombre de domaines de la vie sociale et civile. Le fait que la crise connut sa forme la plus aiguë à propos des « cartes d'identité » est à cet égard symptomatique et particulièrement significatif. En effet, l'Eglise orthodoxe entendait par là se poser comme étant, ni plus ni moins, au fondement même de l'identité nationale grecque. Derrière cette prétention, se profile en fait un argument idéologique selon lequel la religion chrétienne, orthodoxe en particulier, constituerait l'épine dorsale de la grande continuité de l'histoire grecque, de l'Antiquité à nos jours – en passant par le rôle, largement mythifié, qu'elle aurait joué dans le déclenchement et la poursuite de la lutte d'indépendance contre l'Empire ottoman ainsi que dans la formation de l'Etat grec moderne au XIXe siècle. Ce credo idéologique donna lieu à un concept qui nous intéresse en tout premier lieu ici : le concept d'une prétendue « civilisation gréco-chrétienne », formule qui sous-entend qu'il n'y aurait, à tout prendre, point de

rupture entre la civilisation de la Grèce antique et la civilisation chrétienne. Dans ce contexte, l'édition pour la première fois en grec et en Grèce de l'œuvre de Celse prend bien sûr un sens précis et fort intéressant. C'était, en quelque sorte, comme si ce texte « reprenait du service ». Polémique à l'origine – deuxième moitié du IIe siècle de notre ère – envers la nouvelle sensibilité religieuse, il redevient polémique dix-huit siècles plus tard contre, cette fois-ci, les prétentions d'une Eglise qui cherche à imposer sa vision de l'histoire grecque et par là même, des limites à la sécularisation de la société et de l'Etat grecs. Il y a donc deux lectures possibles du texte de Celse : la première, que j'appellerais *historiciste*, consisterait à l'interpréter du point de vue de son contexte originel, tandis que la seconde, que j'appellerai *présentiste*, partirait au contraire du point de vue de son articulation avec le contexte actuel et les enjeux que je viens brièvement d'évoquer. Mais, par une curieuse ironie dont seule l'histoire détient le secret, ces deux lectures sont parfaitement convergentes – situation assez rare dans le domaine de l'histoire des idées. Certes, bon nombre de reproches concrets que Celse adresse aux chrétiens sont à présent caducs, mais la visée fondamentale de son texte, aussi bien à l'époque qu'aujourd'hui, garde toute sa validité : démontrer l'abîme béant qui sépare le monde hellénique du monde chrétien.

2. Celse dans son contexte historique et philosophique

Nous ne connaissons presque rien de la vie et de l'œuvre de ce philosophe du IIe siècle de notre ère. Ses écrits, dont le *Discours vrai*, ont sans doute subi le même sort que celui qui a été réservé à la plupart des écrits des penseurs de l'Antiquité tardive qui avaient pris la défense de la philosophie grecque contre la nouvelle croyance : ils furent détruits, livrés aux flammes par l'obscurantisme chrétien – au même titre que d'autres symboles de l'héritage antique, temples, statues, œuvres d'art, bibliothèques, etc., avec comme point d'apogée, la destruction en 448, imposée par un décret spécial de Théodose II, des quinze volumes de Porphyre *Contre les chrétiens*.

Ecrit en 178 de notre ère, le *Discours vrai* de Celse n'a été sauvé que grâce à la colère de son détracteur principal, le célèbre Origène (185-254) [8] qui entreprit, à la fin de sa vie, de lui répondre, paragraphe par paragraphe [9]. Ainsi a-t-on pu reconstituer fidèlement presque 80 % du texte original de Celse. C'est d'ailleurs de la même façon que nous avons accès au texte de Julien *Contre les Galiléens* [10], écrit en 362. Nous devons ce sauvetage à l'évêque Cyrille d'Alexandrie qui lui répondit au Ve siècle dans son œuvre *En défense de la religion pure des chrétiens*. Mais alors qu'Origène reproduisit sans altération majeure les trois quarts du texte de Celse, Cyrille, lui, amputa considérablement le texte de Julien de sorte que nous n'en disposons aujourd'hui que de la moitié [11].

Comparé aux philosophes de l'Antiquité classique, Celse n'est peut-être pas un grand philosophe ; il est cependant, me semble-t-il, le premier philosophe de taille à avoir entrepris une défense en règle de l'hellénisme et, à contre-point, une polémique argumentée et sérieuse contre la nouvelle sensibilité religieuse. Le texte se caractérise par une écriture intelligente, vigoureuse, alerte et prompte. Sa lecture procure un véritable plaisir. Celse puise dans la philosophie de son temps qui est essentiellement une philosophie éclectique combinant des éléments de la philosophie grecque classique – tous courants confondus – avec des influences des philosophies, des

cultures, des visions du monde et des conceptions éthiques venues essentiellement de l'Orient – avec lequel l'hellénisme entretenait des rapports constants. Par conséquent, le *corpus* platonicien était déjà « contaminé » par nombre d'éléments irrationnels et mystiques d'origines diverses, au détriment précisément de son noyau épistémique rationnel, préparant ainsi le chemin vers Plotin – via la seconde sophistique et le moyen platonisme. En fait, Celse, obsédé comme il l'était par la défense de l'esprit hellénique contre la nouvelle religion, puise arbitrairement dans tout l'arsenal de la philosophie grecque sans se soucier des contradictions, des contrastes et des nuances à l'intérieur même de cet héritage complexe. Pour lui, tout ce qui vient de l'Antiquité hellénique faisait autorité et pouvait par conséquent être mobilisé contre la secte des chrétiens et leurs croyances. Il fait simultanément appel à Hésiode, à Pythagore et à Héraclite alors que ce dernier était plus que critique à leur égard, de même qu'il fait appel à Platon tout en défendant Epicure et le stoïcien Epictète – qui lui était presque contemporain. Cet éclectisme philosophique est le propre de son époque et correspond parfaitement d'ailleurs au syncrétisme des croyances et des religions populaires de l'époque – les divinités les plus étonnantes coexistaient alors, dans un esprit de tolérance qui surprend, avec les dieux grecs les plus anciens. Toutefois, bien que fortement éclectique, la philosophie de cette époque n'avait pas encore complètement abandonné le cœur de l'idéal platonicien dont je résumerai les prétentions, à la suite d'Isaiah Berlin [12], comme suit : 1. toutes les vraies questions – les questions « correctement formulées », diraient aujourd'hui les néopositivistes – devaient avoir une seule et bonne réponse (vérité), tout le reste ne pouvant être qu'erroné ; 2. il devait exister une voie sûre et rigoureuse menant à la découverte de ces vérités (l'argumentation rationnelle comme méthode d'administration de la preuve quant à la vérité des assertions avancées) ; et 3. une fois trouvées, les bonnes réponses devaient nécessairement être compatibles entre elles et former un système cohérent, une totalité unique (théorie, principe de non-contradiction), car une vérité ne pouvait en contredire une autre. Celse va camper sur ce paradigme épistémique et le confronter directement aux discours et aux prétentions de la nouvelle croyance.

Celse ne se réfère à aucune critique antérieure ou contemporaine à la sienne – bien qu'il fût en relation avec l'épicurien Lucien, un auteur particulièrement brillant. En tout cas, il fut un des premiers à avoir tenté de porter le débat à un niveau suffisamment élaboré du point de vue philosophique. Son objectif est double et articulé : défendre l'héritage hellénistique et, à contre-point, dénoncer la nouvelle religion qui lui apparaît comme le produit d'une pensée naïve, inculte, fruste et barbare. Je n'exposerai pas ici dans le détail l'argumentation philosophique et éthique mobilisée par Celse pour déconstruire l'échafaudage des conceptions chrétiennes – et judaïques également. Un tel travail ne manquerait assurément pas d'intérêt d'autant plus que ses analyses sont à la fois intelligentes, complexes et riches [13] mais il exigerait de trop longs développements. Aussi, conformément au titre de ma contribution, je me contenterai de présenter aussi brièvement que possible les divers reproches qu'il adresse à la nouvelle religion, à ses chefs spirituels et à ses adeptes.

Ces reproches sont multiples, mais on peut les regrouper en trois catégories : philosophiques, sociales et politiques. Pour les exposer, je me placerai du point de vue de la sociologie des controverses qui n'autorise que l'usage de jugements

analytico-descriptifs à l'exclusion de tout autre jugement, normatif ou prescripteur notamment [14].

3. Les reproches philosophiques

Les reproches philosophiques de Celse se placent, en tout premier lieu, sous le signe de la stupéfaction. Avec un étonnement non feint, comme s'il se réveillait en plein cauchemar, Celse s'interroge, s'étonne et s'indigne : comment est-il vraiment possible d'abandonner le paradigme de la pensée philosophique grecque fondée sur la raison, la logique et la confrontation rationnelle des arguments, au profit d'une pensée dogmatique, toute faite de vérités révélées et d'assertions non démontrées et qui, de ce fait, se soustrait à tout contrôle et à toute critique ? Comment peut-on abandonner le terrain lumineux de l'*épistèmè* (science) héritée de la philosophie grecque au profit de cette nouvelle forme de croyance, obscure et inconsistante, qui ne mériterait même pas le nom de « pensée » tant elle est faite, à ses yeux, d'affirmations non démontrées, de préjugés, de superstitions, de fabulations et de promesses illusoires ? Autrement dit, comment est-il possible de quitter la science au profit d'une fable – et qui plus est d'une fable grossière et même grotesque ? Telles sont les questions que se pose Celse avec indignation mais sans nous livrer pour autant des réponses (j'y reviendrai). Par ailleurs, anticipant sur les arguments de tous ceux qui, plus raisonnables, plaideraient pour une réévaluation des fables chrétiennes – et juives – au moyen d'une interprétation allégorique de leur contenu, l'auteur du *Discours vrai* prévient : ce serait là peine perdue, pense-t-il, car ces fables sont tellement grossières et immorales [15] – des « imbécilités sans fond », précise-t-il – qu'elles ne sont susceptibles d'aucun traitement allégorique sérieux. En lisant le texte de Celse, on ne peut qu'être frappé par sa modernité. Et son indignation et sa révolte sont d'autant plus marquées qu'il sent que la pensée antique est, en dépit de sa puissance intrinsèque, sur la défensive alors même que son adversaire ne lui arrive pas à la cheville. Son texte est un plaidoyer pour la raison éclairée, pour la science (au sens platonicien de l'*épistèmè*), contre la *doxa*, l'opinion, la vérité révélée, la pensée factice, l'illusion qui remplace la réalité. Le slogan des chrétiens serait, affirme-t-il, « crois et n'examine point ! ». Il critique d'ailleurs dans la foulée d'autres dogmes et d'autres cultes irrationnels de son époque – comme celui de Cybèle et Mithra – ainsi que d'autres croyances et prophéties fondées sur l'observation des phénomènes célestes. Avant la lettre, c'est un plaidoyer pour le libre-examen contre la dogmatique. Sous ce rapport, le *Discours vrai* fait partie de cette « floraison d'arrière-saison » [16], de cette « renaissance des sciences et de l'esprit critique » [17] qui caractérisent certaines œuvres du IIe siècle de notre ère [18]. Ensuite, dans ce même contexte philosophique et avec une naïveté candide, Celse prend un malin plaisir à ridiculiser, parfois au prix de sarcasmes, le caractère inepte, stupide et grotesque des croyances nouvelles (parthénogenèse du Christ [19], fils de Dieu, miracles, résurrections, guérisons miraculeuses, multiplication des pains et autres « tératologies »). Il ne manque pas non plus de dénoncer avec vigueur les manœuvres des tenants de la nouvelle religion pour récupérer, en les déformant grossièrement et sans scrupules, certains préceptes éthiques des philosophes grecs, notamment de Platon [20]. Sous ce double rapport, de sincère étonnement intellectuel et de ridiculisation polémique, Celse ressemble beaucoup à Voltaire [21]. Il est vrai

toutefois que sur ce terrain, Celse a la partie facile. En effet, à son époque, la nouvelle religion n'avait pas encore rencontré ni formé ses propres *intellectuels organiques* – pour reprendre le terme de Gramsci – comme ce sera le cas plus tard, au IIIe et surtout aux IVe et Ve siècles. Les célèbres Pères et théologiens de l'Eglise ont eu le temps, depuis Celse, de s'initier à la philosophie grecque tout en l'instrumentalisant et en la récupérant à leurs propres fins [22]. Cette instrumentalisation de la philosophie grecque par les Pères de l'Eglise, correspond, presque terme à terme, à cette autre instrumentalisation de l'art grec par l'esthétique du premier christianisme : les chrétiens ont souvent utilisé pour l'édification de leurs propres églises, les débris de monuments et temples grecs qu'ils avaient eux-mêmes brisés.

Les flèches acérées de la critique de Celse visent aussi, dans de nombreux endroits de son *Discours*, les Juifs et le judaïsme par rapport auxquels les chrétiens ne sont, à ses yeux, qu'une dissidence. D'ailleurs, voulant imiter – il est vrai, quelque peu maladroitement – la méthode d'« objections dialogiques », Celse introduit dans son *Discours* un personnage fictif, un Juif justement, chargé d'argumenter contre ceux de ses coreligionnaires qui ont déserté la Loi hébraïque pour embrasser le christianisme. Il se sert avec malice des arguments et des objections fort détaillés de son personnage imaginaire pour, *in fine*, mieux accabler de critiques aussi bien les chrétiens que les Juifs. Il dénonce, avec un sarcasme difficilement retenu, les luttes incessantes de factions rivales sur fond de controverses absconses. Pour lui, une seule chose divise les Juifs et les chrétiens : les premiers attendent toujours la venue du Messie, tandis que pour les seconds, le fils de Dieu nous a déjà rendu visite – en la personne du Christ. Pour le reste, tous deux croient aux mêmes balivernes. Il les compare à des « chauves-souris », à des « fourmis », à des « crapauds » ou à des « vers de terre » qui sortent de leurs trous pour se disputer et s'accuser mutuellement des pires péchés et offenses envers leur Dieu.

4. Les reproches sociaux

Les reproches que Celse adresse aux chrétiens sur le plan social sont précisément liés au fait que ce « ramassis » de superstitions et de promesses illusoires que constitue à ses yeux la nouvelle religion, ne pouvait séduire et attirer que les couches de la population les plus incultes, les plus obscures, les plus dépravées, les gens – je cite presque littéralement – « sans éducation, les idiots, les enfants de la maternelle, les imbéciles, les bonnes femmes, les personnes serviles, les esclaves et les enfants », bref, la populace, la lie de la société, ses bas-fonds. Sous ce rapport, les chrétiens sont, d'après lui, des charlatans, des escrocs, des profiteurs sans scrupules dans la mesure où ils exploitent à leur profit, l'ignorance, la crédulité et les peurs des faibles d'esprit. Ce n'est pas pour rien, ironise-t-il, que les chrétiens proclament haut et fort que les « faibles d'esprit » seront reçus à bras ouverts dans le royaume de Dieu ! L'acte d'accusation que dresse Celse contre les chrétiens charrie sans doute nombre de motifs et de clichés colportés par les rumeurs populaires de l'époque. Il les accuse notamment de pervertir les jeunes, d'organiser des vols, des cambriolages, des extorsions de fonds et même des meurtres par empoisonnement. De plus, nous dit-il, les chrétiens usent dans leur prosélytisme effréné d'une sorte de chantage ouvert : ils terrorisent les naïfs en les menaçant des foudres de Dieu s'ils refusent d'adhérer à

leur secte. Parmi d'autres reproches qu'il adresse aux chefs spirituels des chrétiens, notons aussi celui-ci : il les compare aux pseudo-guérisseurs et aux charlatans et les accuse – et cette observation a quelque chose de très actuel – de nuire en quelque sorte à la santé publique en détournant leurs adeptes des médecins attitrés (tous formés à la science antique) au profit des promesses illusoires de guérison. Ils leur font croire, ajoute-t-il, que « la connaissance est une maladie de l'âme » ! Aussi, leur interdisent-ils de s'instruire ou d'avoir des contacts avec des hommes cultivés par peur de mettre à découvert leur ignorance et leurs mensonges. Ce qui heurte tout particulièrement Celse chez les chrétiens et qu'il dénonce avec fermeté, c'est leur esprit d'intolérance absolue aussi bien à l'égard des autres croyances de l'époque que vis-à-vis des règles communes de la cité et de la vie publique. Sur le plan philosophique, Celse est tout aussi sévère – sinon plus – envers les Juifs qu'il l'est envers les chrétiens. Toutefois, ici, sur le terrain de la singularité des pratiques et des attitudes, il nuance. Il admet que l'on puisse comprendre et même, à la limite, respecter le comportement du peuple juif, notamment son intolérance vis-à-vis des autres croyances et son refus d'obéir aux règles de la cité, dans la mesure, dit-il, où il constitue une vieille nation aux coutumes, aux mœurs et aux règles de vie ancestrales. Mais pour Celse, une telle justification ne saurait en aucun cas être évoquée en faveur de la dissidence chrétienne laquelle, en tant que dissidence du judaïsme précisément, cherchait à rompre avec ses croyances et ses pratiques anciennes pour se constituer en secte nouvelle, dépourvue des traditions et des coutumes ancrées dans des temps immémoriaux [23].

Selon Celse, la composition sociale des adeptes de la nouvelle religion, articulée sur leurs croyances et dogmes, les oblige à la clandestinité, à se mettre hors la loi, en marge de la société, à se comporter en secte, à cultiver le secret et à constituer des réseaux souterrains pour se protéger mutuellement. Pour Celse, ce mépris insolent des chrétiens envers la vie en société, les règles communes, la légalité et le droit va de pair avec une véritable stratégie qui s'assigne un double objectif : miner l'ordre social et former un Etat dans l'Etat. Bref, la secte chrétienne est fondamentalement antisociale, parasitaire, conspiratrice et, par là même, elle menace la cohésion sociale de l'Empire.

Sur ce double terrain, philosophique et social, Celse ne se donne absolument pas la peine, ni les moyens d'ailleurs, d'essayer de comprendre les raisons à la fois spirituelles et sociales qui pourraient expliquer le succès de la nouvelle sensibilité religieuse. On peut certes le regretter, mais disposait-il vraiment à son époque d'éléments et de données susceptibles de le guider dans une telle direction ? Personnellement, je ne le pense pas. Il me semble en effet que pour être mené à bien, ce type de réflexion requiert nécessairement un certain recul et une certaine distance qui, en l'espèce, ne pouvaient que faire défaut aux penseurs de cette deuxième moitié du IIe siècle. En outre, nous sommes ici en présence d'un texte essentiellement polémique, écrit pour ainsi dire dans le « feu de l'action ». Quant au fond, il aurait fallu vraiment disposer d'un regard à la fois plus global et plus détaché pour saisir la pleine signification de ce *passage* du concept de « divinités multiples » et d'absence de Livres sacrés – qui étaient le propre de la religiosité hellénique – au concept d'un Dieu unique et à la présence d'une vérité révélée et écrite, autrement dit pour saisir ce *passage* qui permettait précisément aux plus humbles d'accéder directement, sans

aucun effort intellectuel, au cœur même des questions les plus vitales de l'existence humaine ici-bas et dans l'au-delà. A l'évidence, Celse ne saurait disposer d'un regard global et détaché. En revanche, il a saisi, et pour cause, une autre conséquence – bien réelle sur le terrain de son époque – de ce même passage. En effet, dans la nouvelle sensibilité religieuse, l'homme n'avait plus aucune espèce de dette envers la société et l'Etat, mais uniquement envers Dieu, situation exactement opposée à la religiosité antique où les dettes envers la cité et envers les divinités marchaient, en quelque sorte, au même pas. Cette dernière remarque me permet d'aborder le troisième volet des reproches adressés par Celse aux chrétiens, à savoir les reproches proprement politiques.

5. Reproches politiques

En écrivant son *Discours vrai*, Celse n'avait vraisemblablement pas l'intention de convaincre les chrétiens d'abandonner leurs croyances pour se convertir au paganisme, au polythéisme ou à la philosophie antique. Son intention première était tout autre. Il visait avant tout à secouer leur esprit dogmatique et leurs attitudes d'intolérance absolue, esprit et attitudes qui les conduisaient non seulement à vivre en marge de la société et hors la loi, mais aussi et surtout à miner la cohésion politique de l'Empire en un moment particulièrement difficile et plein de périls pour sa sécurité et son intégrité territoriale. N'oublions pas en effet que durant cette période, la deuxième moitié du IIe siècle, l'Empire était pour la première fois victime d'intrusions barbares et qu'au moment où Celse écrit son pamphlet, Marc-Aurèle avait dressé sa tente sur les rives du Danube et bataillait ferme pour protéger et défendre les frontières nord de l'Empire menacé [24]. Dans ces conditions, il serait erroné, me semble-t-il, d'attribuer la vive hostilité de Celse envers les chrétiens à son seul mépris à l'égard d'une croyance qu'il juge inepte et fruste. Son hostilité, comme celle de larges secteurs de l'opinion à la même époque [25], est davantage due à leur attitude politique, à savoir qu'à un moment aussi critique pour l'Empire, loin de participer avec le reste de la population à la défense de la patrie, ils divisent la société et fragilisent l'Etat, en n'obéissant pas aux lois, en complotant contre les autorités, en refusant d'assumer des responsabilités publiques et finalement, en se dérobant à leurs obligations militaires [26]. Bref, Celse accusait les chrétiens d'agir et de se comporter comme s'ils n'avaient absolument aucune dette envers la société et l'Etat. Aussi, il multiplie avec insistance ses appels en les invitant à participer à la gestion de l'Etat, à assumer des charges publiques, à s'associer au gouvernement de la nation et à s'enrôler dans l'armée impériale pour défendre la patrie et la piété. Il est significatif à cet égard que Celse termine son pamphlet par cet avertissement aux chrétiens : « Ne voyez-vous pas que si les barbares sortent vainqueurs de cette épreuve, il ne restera plus aucune trace ni de votre religion ni de la vraie philosophie ? » [27]. Les chrétiens n'ont pas répondu à cet appel et c'est sans doute dans ce contexte qu'il faut situer le déclenchement par Marc-Aurèle, à l'époque, des grandes persécutions contre les chrétiens – un empereur qui avait fait pourtant preuve jusque-là d'un extraordinaire esprit de tolérance envers les adeptes du christianisme, allant même jusqu'à leur garantir protection et sécurité par rapport aux persécutions locales dont ils étaient les victimes.

Notes

[*] Je tiens à remercier mon frère Loukas Thanassekos pour l'aide qu'il m'a apportée dans la préparation de la présente communication en me transmettant notamment ses notes de lecture et ses judicieuses réflexions sur l'Antiquité tardive – un domaine qu'il maîtrise admirablement. Il va cependant de soi que j'assume seul la responsabilité des idées émises dans le présent article.

[1] Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris, Ed. du Seuil, 1977.

[2] Eugène Albertini, *L'Empire romain*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929 (collection « Peuples et Civilisations », t. IV) ; André Aymard et Jeannine Auboyer, *Rome et son Empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954 (collection « Histoire générale des civilisations », t. II) ; Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, réimpr., Paris, Ed. Albin Michel, 1968.

[3] Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 61 ; E. Albertini, *op. cit.*, p. 234 ; A. Aymard et J. Auboyer, *op. cit.*, p. 378.

[4] Celse, *Alethes logos*, Thessalonique, Ed. Thyrathen, 1996. Le texte en grec ancien est traduit, en vis-à-vis et de façon remarquable, en grec moderne. Il s'agit d'une publication particulièrement soignée et rigoureuse.

[5] L'éditeur grec signale les publications suivantes : Otto Glockner, *Alethes logos, excussit et restituere conatus est,* Bonn, 1924 ; Robert Bader, *Der Alethes logos des Kelsos*, Stuttgart, 1940 ; Karl Andresen, *Logos und Nomos : Die Polemik der Kelsos wider das Christentum*, Berlin, 1955 ; Louis Rougier, *Celse, Discours vrai contre les Chrétiens*, (traduction et introduction), Paris, Ed. Jean-Jacques Pauvert, 1956 ; R. Joseph Hoffman, *Celsus, On the True Doctrine, A Discourse Against the Christians* (traduction et introduction), Oxford University Press, 1987.

[6] Julien, *Kata Christianôn*, Thessalonique, Ed. Thyrathen, 1997, également en grec ancien et moderne.

[7] Les réponses que j'ai reçues à ce sujet, même de la part des juristes grecs, ont toujours été très évasives. Mais peut-être n'ai-je pas frappé à la bonne porte !

[8] Sur la vie et l'œuvre d'Origène, voir les nombreux travaux d'Henri Crouzel : *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier 1956 (collection Théologie, 34), *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier 1962 (collection Théologie, 52) et son plus récent *Origène*, Paris, Namur, Ed. Lethielleux, Culture et vérité, 1984.

[9] La réponse d'Origène à Celse intitulée *Contre Celse*, a notamment été publiée dans la collection *Sources Chrétiennes* des Editions du Cerf, Paris.

[10] Comme beaucoup d'auteurs de l'Antiquité tardive, Julien utilise ici le terme de *Galiléens* pour désigner péjorativement les chrétiens.

[11] Grâce au travail méticuleux et patient d'un chercheur allemand, K. J. Neumann, qui a pu le recomposer et le publier à Leipzig en 1880.

[12] Isaiah Berlin, « La recherche de l'idéal », dans son ouvrage *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris, Ed. Albin Michel, 1992, p. 19.

[13] Voir notamment ses analyses sur le concept de Dieu, de l'être et du devenir, de l'intelligible et du visible, de la science et de l'opinion, etc.

[14] Gilbert Dispaux, *La logique et le quotidien. Une analyse dialogique de l'argumentation*, Paris, Ed. de Minuit, 1984.

[15] Il fait explicitement référence à la cosmogenèse de Moïse et aux épisodes scabreux bien connus de ce qui deviendra l'Ancien Testament.

[16] La formule est de A. Aymard et J. Auboyer, *op. cit.*, p 429.

[17] E. Albertini, *op. cit.*, p. 233.

[18] Au même moment, en 176 plus précisément, sont ouvertes à Athènes quatre chaires de philosophie et une de rhétorique.

[19] Selon Celse, suivant « l'argumentation judaïque », le Christ aurait inventé l'histoire de sa naissance d'une vierge pour occulter sa vraie ascendance : sa mère serait une femme sans ressources que son mari, un pauvre menuisier, aurait chassée de la maison parce que celle-ci l'aurait trompé avec un soldat nommé « Panthère ». Par ailleurs, Celse soutient que, pour ce qui est de la parthénogenèse, les chrétiens se sont inspirés directement de la mythologie grecque (mythes de Danaé et d'Antiope notamment).

[20] Il signale, entre autres, la récupération abusive des conceptions platoniciennes de l'âme, de la réincarnation ainsi que certains préceptes de l'éthique socratique et stoïcienne.

[21] W. Turner, « Celsus : The Voltaire of the Second Century », *Irish Theological Quarterly*, 3, 1908 (cité par l'éditeur grec du *Discours vrai*, *op. cit.*, p. 6).

[22] Bien que mon texte ne se rapporte pas directement à cette question fondamentale, je dirai brièvement que cette instrumentalisation et cette récupération concernent, notamment, la théorie platonicienne de l'« âme cosmique », le *kinoun akiniton* (le moteur immobile) d'Aristote, ainsi que certains aspects de l'éthique stoïcienne relatifs au principe de l'unité du monde, de l'homme et de Dieu.

[23] Il est vrai que Celse est plus nuancé ici. Il précise que les chrétiens sont eux-mêmes divisés en plusieurs factions rivales aux rapports confus, tendus ou ouvertement hostiles. « Ils se disputent entre eux comme des charognards » note-t-il. Il fait une brève référence aussi aux *gnostiques* dont il critique avec drôlerie les distinctions soi-disant subtiles entre un dieu suprême et parfait et un dieu démiurge et imparfait. C'est une époque où, à l'évidence, la rupture entre – ce qui allait devenir – l'Ancien et le Nouveau Testament n'était pas encore entièrement consommée.

[24] Rappelons que l'« Antonin philosophe », l'auteur de *Pensées*, fut le premier empereur mort au combat face à l'ennemi (Vienne, 180).

[25] Il ne m'appartient pas d'analyser ici les causes des réactions et des persécutions populaires du IIe siècle contre les chrétiens. Pour faire bref, disons que leurs comportements – tel que je viens de l'évoquer –, combinés à leur sens du sacrifice de soi, faisaient d'eux une cible toute désignée, un exécutoire facile pour les malaises, les frustrations et les peurs des couches populaires. Le mécanisme du bouc émissaire se mettait en branle en leur attribuant tous les maux, sociaux et même naturels. Il convient toutefois de ne pas exagérer l'échelle du phénomène – comme une certaine apologie chrétienne le fait fréquemment – en opérant des différenciations rigoureuses dans le temps et l'espace et surtout, entre les persécutions déclenchées par les empereurs et celles qui furent organisées localement et de façon sporadique.

[26] Il est vrai que par la suite les chrétiens changèrent d'attitude et commencèrent à intégrer les rangs de l'armée dès le début du IIIe siècle.

[27] Sur ce point évidemment, Celse se trompa complètement. En effet, les ci-devant barbares ont vite compris qu'il était de leur intérêt d'embrasser la nouvelle religion et de participer avec les chrétiens à la destruction de l'esprit et de l'art antiques. Il serait toutefois abusif de reprocher à Celse de ne pas avoir prévu, en 178, une telle évolution.

La répression du paganisme et de l'arianisme dans les conciles occidentaux des IVe-VIIe siècles

Nicolas Bogaerts

Le présent article est centré sur l'analyse des moyens répressifs mis en œuvre par les textes conciliaires occidentaux à l'égard du paganisme et de l'arianisme, de la fin du IVe à la fin du VIIe siècle [1]. Il s'agit ici de cerner quels types de répression sont à l'œuvre dans des textes qui fondent les cadres disciplinaires de la communauté chrétienne du haut Moyen Age occidental, mais aussi dans quels cadres politiques ceux-ci sont formulés. Je partirai de la séparation entre l'Empire romain d'Orient et celui d'Occident à la fin du IVe siècle, au lendemain de la mort de l'empereur Théodose Ier [2], et je m'arrêterai aux portes du VIIIe siècle, au moment où les royaumes germaniques, héritiers de l'espace romain d'Occident, ont tous embrassé la foi catholique romaine. La zone géographique qui sera prise en compte dans cette étude comprend la Gaule, la péninsule ibérique et l'Afrique romaine.

En 380, le christianisme avait été désigné religion officielle du monde romain, supplantant les anciens cultes de l'Empire. Dans une période où la définition univoque de l'orthodoxie s'impose difficilement, c'est néanmoins la foi exprimée par le concile de Nicée en 325 qui va prévaloir. La chrétienté sortait alors progressivement d'une des controverses les plus spectaculaires et passionnelles de son histoire, qui comportait de multiples enjeux, autant spirituels que politiques. Cette controverse est celle de « l'hérésie » arienne. L'arianisme découle des thèses de l'évêque Arius, né à Alexandrie aux environs de 260. Il exprime l'idée selon laquelle le Père, le Fils et l'Esprit Saint constituent trois hypostases, trois substances distinctes et subordonnées l'une à l'autre. Le Père est non seulement différent du Christ, le Fils, mais il lui est supérieur par son rang, son autorité et sa gloire. Se retrouvant face à l'impossibilité de considérer deux créatures coéternelles et non engendrées, il conclut à la dissemblance et à la postériorité du Christ en tant que seule créature issue directement de la création du Père.

Ces thèses auraient pu apparaître comme une nouvelle interprétation religieuse, comme il en existait tant dans ces premiers moments du christianisme. Toutefois, l'arianisme avait ceci de dangereux pour ses adversaires qu'il remettait en question le cœur même de la religion du Christ et comportait des éléments de doctrine susceptibles de plaire à de multiples expressions du christianisme (sabelliens, gnostiques) qui, si elles se réunissaient, deviendraient réellement dangereuses pour l'orthodoxie. L'intervention de l'empereur Constantin dans le cadre du concile de Nicée, réuni pour arbitrer la question, donna un tour politique à la question : Arius fut banni et ses thèses frappées d'anathème. Toutefois, le sort de l'arianisme n'était pas réglé pour autant. Au cours du IVe siècle, de nombreux retournements de situation au profit tantôt de l'arianisme, tantôt du catholicisme, forgèrent l'histoire de cette controverse, jusqu'en 381 où la doctrine catholique de la Trinité est officiellement et définitivement adoptée pour tout l'Empire romain [3]. L'arianisme connaîtra néanmoins un nouveau souffle en Occident. Convertis au christianisme sous l'impulsion d'Ulfila, un évêque arien, des peuples germaniques (Wisigoths, Ostrogoths, Burgondes, Vandales, Suèves) défendront la foi arienne caractéristique de leurs cours princières [4].

Outre le danger arien, le « paganisme » constitue bien sûr un obstacle auquel l'Eglise catholique est confrontée depuis longtemps. Celle-ci, lors de son avènement au IVe siècle, entreprend la liquidation des anciennes expressions du culte romain. Constantin et ses successeurs, notamment Constance II (337-361) et Théodose Ier (379-395), mènent une politique qui étrangle les structures des anciens cultes, relayées à merveille par un mouvement d'opinion chrétien au niveau local (les sacrifices publics sont interdits, les accès aux temples sont bouclés, des lieux de cultes sont le théâtre d'accès de furies destructrices ou de démontages systématiques) [5]. Malgré tout, la nouvelle religion dominante ne pourra éviter la cohabitation avec les survivances du paganisme, ou l'ensemble des coutumes non chrétiennes qui, désignées sous le terme de « superstitions », subsistaient largement dans certaines pratiques ancestrales de l'Europe occidentale ou qui avaient été importées par les populations germaniques. Ainsi les cultes et pratiques d'origine gréco-romaine, celte mais aussi germanique, formaient un spectre menaçant qui empêchait l'évangélisation totale des populations. En effet, « l'extirpation de l'erreur religieuse ne pouvait se faire que lentement. Deux siècles après la conversion de Constantin, les vieux cultes traînaient encore, ils continuaient de s'affirmer avec insolence » [6]. Le recours aux augures, la divination, l'astrologie, les pratiques superstitieuses diverses, l'idolâtrie, la vénération des créatures liées aux éléments naturels, étaient autant de comportements insupportables aux yeux du christianisme qui y voyait « la preuve de l'emprise obsédante des démons et du diable sur l'esprit des hommes » [7].

Il s'agit d'observer, au sein d'une Eglise catholique dont le réseau d'évêchés est bien implanté, comment subsiste « l'erreur religieuse », sous quelles formes et, surtout, dans quels termes elle est condamnée, puis réprimée. Deux cas ont été choisis ici, pour les enjeux qu'ils mettaient en œuvre. Il peut ainsi s'avérer intéressant de comparer la façon dont les textes conciliaires traitent les deux phénomènes : l'un que l'on situerait hors du champs cultuel chrétien, qui constituait un obstacle à son implantation totale (le paganisme et les *superstitiones*), et le second qui, à l'intérieur

même de la religion du Christ, constitue une «hérésie» (l'arianisme), en tant qu'elle se démarque du dogme trinitaire tel qu'il fut défini par le concile de Nicée.

1. Les conciles et la société du Haut Moyen Age

Les assemblées conciliaires sont des rassemblements de membres du clergé, essentiellement des évêques, ayant pour but la discussion et la solution des problèmes de doctrine et de discipline ecclésiastiques. Il s'agit de fixer les cadres de l'organisation ecclésiastique. Ceux-ci gravitent autour de trois principes: unité, stabilité et territorialité [8]. Les conciles du Haut Moyen Age chrétien sont de plusieurs types. Les conciles œcuméniques rassemblent l'ensemble des évêques de la chrétienté afin de discuter de grandes questions mettant en jeu l'Eglise dans son ensemble. Leurs dispositions s'étendent sur l'ensemble de la chrétienté, leur conférant ainsi une portée et une autorité universelles [9]. Les conciles nationaux ou provinciaux réunissent tous les évêques d'un pays, d'un royaume ou d'une province ecclésiastique [10].

Les décisions des conciles œcuméniques s'appliquent à l'ensemble de leur juridiction. Bien souvent, leurs canons sont lus durant les assemblées. Il est toutefois important de noter que les conciles provinciaux et nationaux qui se multiplient durant le Haut Moyen Age, deviennent souverains pour les matières qu'ils ont à traiter. De plus, les dispositions des conciles provinciaux peuvent se retrouver dans plusieurs autres conciles postérieurs, ou compilées dans les collections canoniques qui en visaient la diffusion et l'application.

Si ces conciles provinciaux, en vertu de la législation en vigueur à Nicée en 325, sont censés se tenir deux fois l'an, ils se tiennent davantage en fonction d'une question du moment, à l'occasion, par exemple, de la conversion d'un souverain au catholicisme romain. Il en sera ainsi en 511 à Orléans, peu après la conversion de Clovis, en 516 à Epaone, pour celle du roi des Burgondes Sigismond, et en 589 à Tolède pour Récarède, roi des Wisigoths. Ces assemblées s'inscrivent alors dans un rapport étroit au pouvoir, tout comme ce fut le cas pour les conciles œcuméniques de Nicée ou de Chalcédoine. C'est en s'appuyant sur le pouvoir temporel, et avec la bénédiction de ce dernier, que les conciles vont se réunir [11].

A. L'arianisme

Il est aisé de se rendre compte à quel point la présence de l'arianisme dans les textes conciliaires est intimement liée au sort des nations barbares implantées dans la *pars occidentalis* de l'Empire romain. Les cours ariennes des Goths, des Wisigoths, des Suèves ou des Vandales ne laisseront pas beaucoup d'opportunité aux évêques catholiques de se réunir en assemblées conciliaires.

En Gaule, les débats théologiques, les grandes diatribes, attaques cinglantes et soutenues à l'égard de l'arianisme et de ses adhérents ne se retrouvent pratiquement pas dans les textes conciliaires du Ve siècle. Notons toutefois quelques évocations dans les *Statuta Ecclesiae Antiqua*, aux environs de 475, et dans le deuxième concile d'Arles en 506 qui reprennent un ensemble de canons récoltés dans des décisions conciliaires antérieures [12].

En réalité, la nature des débats et la formulation des critiques ont changé. Certes, les évêchés gaulois ont sans doute sous-estimé les dangers de l'importation de

l'arianisme par les nations barbares (Ostrogoths, Burgondes, Wisigoths), qui rend difficile la réunion de conciles catholiques. Les efforts se centrent davantage sur l'encadrement des fidèles. L'Eglise gauloise, dépositaire de l'orthodoxie, semble avoir privilégié l'encouragement du culte catholique et la préservation de la foi au sein des populations, par la consécration d'églises, la promotion du culte des saints et des reliques [13]. Le paysage ecclésiastique va progressivement se modifier, tout au long d'un VIe siècle inauguré par l'avènement puis par le baptême de Clovis. La Gaule prend un visage catholique car, peu de temps plus tard, en 516, le roi des Burgondes, Sigismond, se convertit lui aussi au catholicisme, sous l'impulsion de l'évêque Avit de Vienne [14]. Dans les régions méridionales de la Gaule, les condamnations de l'arianisme sont présentes dans les conciles, alors que les Francs catholiques se rendent maîtres du territoire, jusqu'en 541. Cette année-là, le concile tenu à Orléans est le dernier à mentionner, certes de façon non directe, une présence arienne [15].

La situation de l'Afrique romaine et de l'Espagne est tout autre. L'Eglise d'Afrique était entrée en résistance face à la menace de l'arianisme depuis le début du IVe siècle, à travers la participation de ses évêchés aux conciles décisifs, mais aussi à travers les travaux, les écrits et témoignages de fervents défenseurs de la foi, tel saint Augustin [16]. Pour présent qu'il fût sur les terres de l'Afrique romaine depuis l'arrivée des premiers Vandales ariens en 410, l'arianisme ne parvint cependant à s'imposer totalement, et qui plus est par la force, que lorsque ceux-ci entamèrent la conquête proprement dite, en 429 [17]. L'occupation vandale et les persécutions dont sont victimes les catholiques d'Afrique de la part de ce pouvoir n'empêchent pas le développement de toute une littérature polémique dans les milieux catholiques, dont Fulgence de Ruspe et Victor de Vita sont les deux exemples les plus marquants [18]. Néanmoins, aucun concile n'aura le droit de se tenir sur les terres africaines jusqu'à la fin de la période vandale, en 534. Tout au plus, est mentionnée la tenue, en 484, sous le règne d'Hunéric, d'une conférence opposant le clergé arien et le clergé catholique. Face au refus de ce dernier d'accepter l'abjuration, il se solde par une persécution accrue, l'exil d'une partie du clergé et des conversions imposées. En réponse, un concile se tient au Latran, à Rome, en 487-488. Il vise à déterminer les modalités de traitements des évêques apostats, qui ont dû se convertir à l'arianisme, souvent par la force [19]. Il faut attendre 534, et la reconquête par les Byzantins de l'espace africain, pour voir le premier concile catholique se réunir depuis un siècle d'occupation vandale [20]. Il revêt dès lors une importance capitale, car il annonce la restauration de l'Eglise catholique en Afrique du Nord.

En Espagne, la tenue des conciles est, elle aussi, mais dans une autre mesure, étroitement liée aux enjeux de pouvoir. Malgré les voix qui, dans la première moitié du IVe siècle, s'étaient élevées depuis la péninsule pour lutter contre l'hérésie d'Arius, les huit conciles qui se réunissent entre 380 et 561, restent relativement discrets sur la question arienne [21]. Il faut dire que, même si l'Espagne n'a pas connu les mêmes passions que l'Afrique du Nord, les conciles catholiques n'étaient pas vus d'un très bon œil par les royaumes ariens suèves et wisigoths, installés depuis le Ve siècle. Le roi des Suèves se convertit à la foi nicéenne vers 561 sous l'impulsion de l'évêque Martin de Braga. Le roi wisigothique Récarède, de façon plus spectaculaire et solennelle, se convertit en 589, amenant ce grand bastion arien dans les rangs de l'orthodoxie. Au

sortir d'une crise de neuf années occasionnée par la rébellion du frère de Récarède, Herménégild, contre leur père Liuvigild, la nécessité d'unité politique semble avoir été intimement liée au besoin d'unification religieuse en faveur du catholicisme, dans un royaume où le renouveau de la culture littéraire avait favorisé le développement de débats théologiques bien nourris [22]. Peu après la conversion, se réunit le troisième concile de Tolède, qui consacre le retour au catholicisme de l'Espagne et, à travers elle, de «la célèbre et magnifique nation des Goths» [23]. Les vingt-trois canons du concile condamnent les différents points de la doctrine arienne, déclarent anathème toute personne s'en approchant, et professent la foi catholique romaine définie par le concile de Nicée. En outre, les évêques prennent bien soin d'ajouter aux canons proprement dits les formules de foi issues des conciles de Nicée (325) [24], de Constantinople (381) [25] et de Chalcédoine (451) [26]. Ils s'inscrivent donc totalement dans la tradition de ces conciles qui avaient façonné l'orthodoxie trinitaire, ainsi que l'avait annoncé le préambule au concile [27].

Entre 589 et 694, pas moins de dix-sept conciles sont organisés à Tolède, qui insistent sur le respect strict de rituels uniformément catholiques. On insiste sur la récitation de la forme correcte du *credo* instauré par Nicée en 325, à chaque célébration de la messe. Cette définition positive de l'orthodoxie à travers les textes et leurs prescriptions en matière de liturgie, est permise par l'évacuation totale de l'arianisme des formes de cultes. Celle-ci est motivée par une volonté de la part des souverains wisigothique, depuis Récarède, de donner l'image de leur royaume qui est celle d'un royaume chrétien exemplaire, de la «nouvelle Jérusalem»; l'unité de la foi défendue par les évêques était perçue comme garante de la solidité d'une royauté tout entière tournée vers l'orthodoxie [28]. Les règles de foi des conciles tolédans constituent de véritables «instruments d'unanimité nationale» [29].

B. Le paganisme

Globalement, les canons consacrés à la condamnation des pratiques païennes dans l'ensemble du *corpus* conciliaire des IVe-VIIe siècles montre que là n'a pas été la préoccupation majeure du clergé. Les plus beaux exemples de coutumes et pratiques païennes se trouvent dans les sources narratives: vies de saints, sermons, lettres [30].

Certaines menaces et condamnations dans les conciles ressemblent davantage à des moyens de prévention dont on peut se demander à quelle réalité concrète ils se raccrochent. Ainsi, le concile d'Orléans de 533, convoqué par les deux fils de Clovis, ne comporte, sur les vingt et un canons consacrés à l'organisation générale de l'Eglise franque, qu'un seul ciblant les pratiques païennes:

> Que les catholiques qui, ne gardant pas intacte la grâce du baptême reçu, retournent au culte des idoles, ou ceux qui, se plaisant à enfreindre un interdit, usent d'aliments immolés au culte des idoles, qu'ils soient exclus des assemblées des églises [31].

Néanmoins, le problème est récurrent. Les condamnations touchent une série de pratiques qui reviennent dans les textes conciliaires avec une régularité qu'il ne faut pas sous-estimer. Les formulations des canons montrent aussi certaines similarités, parfois entre des régions éloignées. La pratique de l'astrologie est condamnée par les conciles de Tolède I (397-400) et de Braga I (561) [32]. A Orléans (533 et 541),

ce sont l'idolâtrie, les invocations et sacrifices aux idoles qui sont ciblés [33]. Les festivités des calendes de janvier pour clôturer l'année sont interdites par les conciles d'Auxerre (561-605), de Tours (567) et de Braga II (572) [34]. Les augures, divinations, incantations magiques, sont fustigées par les conciles d'Eauze (551), d'Auxerre (561-605), de Braga II (572), de Narbonne (589) et par le seizième concile de Tolède (693) [35], tout comme le culte rendu aux éléments naturels, notamment par le concile d'Arles II (506) et la majorité des conciles tolédans jusqu'au seizième concile de Tolède (693) [36].

En somme, les canons des conciles semblent davantage rappeler, renouveler des menaces et des condamnations à l'égard de pratiques qui résistent de façon tenace et restent ancrées dans les comportements.

2. Les degrés de sanction

Afin de mener à bien l'éradication des pratiques « hérétiques » ou « païennes », la communauté chrétienne s'est dotée de « linéaments d'un système d'autodéfense et de coercition destiné à contraindre le pécheur récalcitrant à la repentance ou, en cas d'impénitence, à le retrancher de la communauté par un réflexe de préservation » [37]. De la sorte, tout écart dans les pratiques, dans le système de croyance, fait l'effet d'une grave dissonance mettant en péril l'édifice catholique et dont il est nécessaire de se préserver.

A. L'excommunication et la pénitence

Il s'agit là de formes d'exclusion ou d'isolement par rapport à la communauté des chrétiens. Bien sûr, le sacrement du baptême marque de façon irréversible l'appartenance à l'ensemble de la chrétienté. Mais en excommuniant le fautif, on le rejette hors de la communauté physique, hors de la société visible. L'Eglise avait déjà une notion suffisante du corps social qu'elle composait, en tant que communauté, pour en exclure les individus contrevenant à ses principes. Dans son degré le plus élevé, l'excommunication peut être totale : les coupables sont mis véritablement au ban de la société, en étant exclus de la communauté et de ses privilèges. L'ostracisme qui les frappe alors s'exprime non seulement dans les rapports religieux, mais également dans la vie de tous les jours. Les conséquences étaient graves car elles touchaient la vie publique de l'excommunié.

Cette excommunication peut être partielle et comporter une gravité relativement moindre, en s'exprimant, par exemple, uniquement dans le cadre liturgique et cultuel. L'exemple le plus courant, qui consiste à priver l'individu de communion, l'empêche de participer à la communauté de l'Eglise lors de l'eucharistie [38]. La dimension civile, sociale de l'exclusion est sensiblement différente. Le sujet n'est pas rejeté totalement de la vie sociale. Mais ce rejet social peut revêtir une autre forme, plus triviale, lorsque les évêques réunis à Lérida en 546 ordonnent aux fidèles de n'avoir aucun contact, pas même durant le repas, avec des personnes ayant été baptisées deux fois [39].

Face aux individus ayant cédé à l'arianisme, les conciles font souvent référence au canon 11 du concile de Nicée, sans toutefois en appliquer *stricto sensu* les dispositions. En 325, une longue pénitence de douze années était requise pour ceux qui avaient abjuré la foi catholique. Ils devaient fréquenter assidûment l'église, mais

étaient exclus de la communion. Ainsi, ils passaient le temps de cette punition parmi les catéchumènes et les pénitents, ce qui impliquait qu'ils devaient, en même temps qu'eux, se séparer du reste de la communauté à certains moments des célébrations auxquels ils n'étaient bien évidemment pas autorisés.

Les conciles du VIe siècle reprennent une variante de cette idée, qui allège la durée de la pénitence. Comme le formule le concile d'Epaone en 517 à l'encontre des *lapsi* :

> … pénitence réduite à deux ans, sous les conditions suivantes : que pendant ces deux ans ils jeûnent strictement tous les trois jours ; qu'ils fréquentent assidûment l'église ; qu'ils sachent pratiquer l'humilité dans l'attitude et la prière au rang de pénitents, et qu'ils se retirent, eux aussi, lorsque les catéchumènes sont invités à sortir. S'ils veulent bien observer cette obligation, que la pénitence soit levée au temps fixé et qu'ils soient admis à l'autel ; s'il arrive qu'ils la trouvent rude et dure, ils devront se soumettre aux règles des anciens canons [40].

La nature du châtiment ne varie pas à l'encontre du paganisme. Mais les termes d'exclusion sont beaucoup plus directs, moins nuancés. Les formules divergent aussi selon les périodes et les régions. Le contrevenant sera « séparé de l'assemblée de l'église » [41], « rejeté de la société des fidèles et de la communion de l'Eglise » [42], « privé de communion » [43], « chassé de l'église et de la participation au saint autel » [44], ou, plus simplement encore, « excommunié » [45].

Les conciles de Braga I et II, tenus dans cette métropole de Galice en 561 et 572, ainsi que la plupart des conciles espagnols des Ve-VIIe siècles, utilisent la menace de l'anathème [46]. Par l'anathème, la forme la plus grave de l'excommunication, on signifie que le coupable sera maudit jusque dans l'au-delà. Condamné à la damnation éternelle, il ne connaîtra aucun repos [47]. Cette pastorale de la peur, de la crainte, est un thème récurrent de la prédication, et elle sera développée comme telle à travers tout le Moyen Age.

Excommunication et pénitence sont souvent liées, bien que différant dans l'objectif, le sens et le rituel. Ainsi, la pénitence peut venir aggraver le sort de celui qui se voit infliger une excommunication partielle. Les effets sociaux de la pénitence sont présents au même titre, tant les signes publics du pénitent sont visibles aux yeux de tous. Symboliquement expulsé de l'Eglise, le pénitent est placé dans un groupe particulier, souvent au fond de l'église avec les catéchumènes. Rituellement, il doit y subir l'épreuve du temps et de la persévérance, à l'image de ceux qui n'ont pas encore été baptisés ni, *a fortiori*, débarrassés de l'emprise du démon [48]. A des épreuves de mortification, d'expiation et de privation, vient traditionnellement s'ajouter une privation de certains droits publics (interdiction d'intégrer l'armée, de faire le négoce, d'intenter un procès, de se marier, obligation de continence s'il est déjà marié). Incapacité et mort civiles sont évidemment des conséquences dramatiques que le contrevenant doit subir tout le temps de sa pénitence.

Mais, si la pénitence n'a pas d'effet sur le comportement, c'est l'excommunication totale qui frappe alors l'imprudent. Le canon 8 du concile de Tours (461) nous en fournit un fort bel exemple : si quelqu'un, après avoir reçu pénitence, revient à ses anciennes erreurs « comme un chien à son vomi, abandonné de la sorte aux attraits du siècle (…), il sera tenu à l'écart de la communauté de l'église et de l'assemblée des

fidèles, afin qu'il reçoive plus facilement en lui-même la douleur à travers le trouble de son esprit et que les autres soient terrifiés par son exemple » [49].

B. Les châtiments corporels

Le châtiment corporel n'est certes pas exclu des moyens de dissuasion mis en œuvre pour arriver à bout des pratiques déviantes. Face au paganisme, il s'agit d'une arme utilisée à plusieurs reprises. Grégoire le Grand, dans ses instructions épistolaires, préconise cette forme de répression envers des païens de Sicile [50].

Le concile d'Eauze (551), parlant des esclaves et des individus de basse condition qui pratiquent les enchantements, illustre bien la pratique de la violence physique :

> (…) que le juge les fasse saisir et fustiger : de la sorte, s'ils négligent de se corriger sous l'effet de la crainte de Dieu, ils seront, comme il est écrit, corrigés par les verges [51].

On retrouve des mentions de châtiments corporels infligés à ceux qui s'adonnent aux pratiques païennes, de façon récurrente, durant les VIe-VIIe siècles, en Gaule et en Espagne, au concile de Narbonne en 589 (cent coups de fouet pour les esclaves célébrant le jeudi païen et non le dimanche chrétien) [52]. Notons que les coups, dans tous les cas, sont infligés aux esclaves, rarement aux libres.

Par contre, en terme de châtiment corporel, les ariens sont épargnés par les conciles. Seul élément approchant : le canon 15 du concile d'Epaone, qui promet des coups au jeune clerc qui prendra son repas avec des hérétiques. Ils sont et restent, malgré tout, des chrétiens [53].

C. Autres attitudes

Parfois, les canons conciliaires ne précisent pas de sanction. Il n'en est pas moins possible de discerner, à travers la façon dont sont formulées les interdictions, une stratégie de répression ou de conversion, voire une tentative de remplacer les attitudes païennes, non chrétiennes, ou non orthodoxes, par des pratiques plus en accord avec l'orthodoxie. Prenons pour exemple un concile tenu en 572 à Braga, dont les canons ont été rédigés par l'évêque Martin, grand pourfendeur des coutumes païennes à travers son modèle de prédication :

> C. 72 : Il n'est pas permis aux chrétiens de conserver les traditions des païens et d'observer ou de vouer un culte aux éléments, un vain enchantement de la lune, du cours des étoiles, ou des constellations, en faveur de la maison, des champs, des arbres plantés ou de l'union des époux. Car il est écrit « Tout ce que vous faites, en verbes ou en action, faites-le au nom de notre seigneur Jésus-Christ, rendant grâce à Dieu » ;

> C. 74 : (...) Il n'est pas permis, en rassemblant des herbes qui sont médicinales, de se soumettre à des cultes et des incantations, si ce n'est avec le symbole divin et la prière du Seigneur, ainsi que l'on honore Dieu le créateur de toute chose et notre Seigneur [54].

D. Les auxiliaires de la répression : les clercs et le pouvoir temporel

Il reste, pour terminer ce tableau général des moyens coercitifs, à dire quelques mots sur le rôle des clercs et des autorités laïques, tel qu'il est fixé par les conciles. En effet, ceux-ci sont mis à contribution, en ce sens que les canons exigent d'eux une participation active et une prise de responsabilité dans le maintien de l'orthodoxie, dans la protection du culte catholique.

Le clerc, cela s'entend aisément, est responsable de ses ouailles. Le concile d'Arles de 506 tranche donc :

> Si dans le territoire de quelque évêque, des infidèles allument des petites torches ou vénèrent les arbres, les sources ou les rochers, s'il ne se soucie pas d'extirper ceci, qu'il sache qu'il sera accusé de sacrilège [55].

Il se doit aussi d'être exemplaire. Tout comme le laïc, un clerc pris en train de pratiquer les augures sera automatiquement châtié. Ainsi, le canon 30 du Concile d'Orléans de 511 :

> Si un clerc ou un moine ou un séculier croient qu'on peut pratiquer la divination et les augures (…,) qu'ils soient rejetés de la communion de l'Eglise avec ceux qui les auront crus [56].

En Espagne wisigothique, un clerc arien qui refuse de se convertir sera purement et simplement privé de sa fonction, ainsi que le stipule le concile de Saragosse, en 592 [57].

Le comte est responsable du maintien de l'orthodoxie sur ses terres. Ainsi en décide, entre autres, le concile d'Orléans de 538, qui menace le comte d'une année d'excommunication, s'il permet les baptêmes hérétiques [58].

On retrouve ces attitudes dans la prédication. Césaire d'Arles, dans un sermon au ton spectaculaire, demande aux propriétaires terriens de jouer pleinement le jeu de leur autorité : il leur demande de sermonner et d'avertir ceux qui refusent de quitter leurs pratiques et sanctuaires païens, de les enchaîner et de les fouetter [59].

Les conciles rappellent également dans leurs préambules l'appui que leur offre le souverain dans le cadre de la répression. C'est bien sous son autorité que se déroule le concile, comme ce fut le cas en 511 à Orléans après la conversion de Clovis. La lettre au roi rédigée par les évêques réunis à cette occasion, est, en la matière, fort éloquente :

> A leur seigneur, fils de l'Eglise catholique, le très glorieux roi Clovis, tous les évêques à qui vous avez ordonné de venir au concile. (…) c'est conformément à la consultation et aux articles voulus par vous que nous faisons les réponses qu'il nous a paru bon de formuler [60].

3. Le retour à la vraie foi

Après avoir passé en revue les moyens répressifs, voyons ce qui est mis en place par les textes conciliaires en terme de réintégration pour les *lapsi*, pour les clercs. Ensuite il faudra envisager les cas très intéressants des églises et des reliques.

A. Les lapsi

Sont appelés *lapsi*, les individus qui ont abandonné la foi catholique, au profit d'une hérésie, ou d'un retour aux coutumes pré-chrétiennes, païennes. Nous avons vu que leur réintégration, partielle ou complète, pouvait être précédée d'une période de pénitence.

Toutefois, dans certains cas de conversion d'ariens au catholicisme, on procède à l'imposition des mains et à l'utilisation du chrême, de l'huile bénite. Ceci peut également être le cas d'une conversion *in extremis*, c'est-à-dire lorsque le sujet, au seuil de la mort, désire abjurer sa foi arienne pour embrasser l'orthodoxie [61].

B. Les clercs

Si un clerc passé à l'arianisme, de son plein gré ou par la contrainte, désire revenir à la foi catholique et assurer sa fonction, le problème est délicat. En Afrique du Nord, la question s'est posée au lendemain de la reconquête byzantine et de la chute du royaume vandale en 534. Les évêques d'Afrique se réunirent deux ans plus tard au concile général de l'Eglise d'Afrique, à Carthage. On y lit les ordonnances de Nicée et puis surgit la question des prêtres ariens revenus à l'orthodoxie. Les représentants se mettent d'accord pour leur refuser le retour dans leur fonction. Mais ils envoient une lettre synodale au pape Jean II. A sa mort, c'est son successeur, Agapet I[er], qui y répond, en y ajoutant les anciens canons relatifs à la question. Seuls les éléments de la lettre d'Agapet nous sont parvenus : « (…) un arien converti ne peut être promu à une dignité ecclésiastique, à quelque âge qu'il ait été infecté (c'est-à-dire, même dans son enfance) ; quant aux prêtres convertis de l'arianisme, s'ils ne peuvent pas conserver leurs fonctions, ils pourront du moins être secourus sur les biens de l'Eglise » [62].

En Gaule, le concile d'Orléans (511) se montre plus clément envers les clercs ariens qui reviennent à la foi romaine. S'ils montrent une vie exemplaire et digne et s'ils confessent complètement la foi catholique, l'imposition des mains scellera leur retour dans l'office, selon la volonté de l'évêque [63]. En Espagne, le concile de Saragosse suit les mêmes dispositions, mais précise que tout écart sera réprimé par l'exclusion pure et simple de l'office [64].

Ces dernières dispositions sont également prises à l'égard des clercs qui s'adonnent à des pratiques divinatoires, magiques, assimilées au paganisme. Il faudra les ramener symboliquement dans la vraie foi par l'imposition des mains et du chrême. Ensuite, il appartiendra à l'évêque de leur confier, le cas échéant, l'office dont il les estime digne [65].

C. Les lieux de culte

En tant que point de convergence des fidèles, le statut des lieux de culte est évidemment un point non négligeable. La question centrale est celle de la récupération (ou non) de ce lieu afin de le consacrer au culte catholique.

La tradition littéraire regorge d'exemples d'attitudes adoptées à l'égard des temples païens. Ainsi, dans ses *Dialogues*, le pape Grégoire le Grand en donne une illustration éclairante. Relatant l'arrivée de saint Benoît au Mont-Cassin, alors théâtre d'un culte rendu à Apollon, il décrit l'attitude du saint en ces termes :

> Dès son arrivée, l'homme de Dieu brisa l'idole, renversa l'autel, rasa les bois ; dans le temple d'Apollon, il bâtit un oratoire à saint Martin et à l'emplacement de l'autel d'Apollon, un oratoire à saint Jean. Il appelait à la foi, par une prédiction continuelle, toute la population des alentours [66].

Le même Grégoire oscillera entre destruction et récupération des temples des populations en voie de christianisation, dans le royaume des Angles, pour finalement préférer de mettre à profit ces sanctuaires dont la fréquentation pouvait être profitable [67].

Les conciles correspondant à l'espace et au temps que j'ai envisagés n'abordent pas ce sujet. Sans doute les cultes païens, toujours ancrés dans la population, s'exercent-ils davantage autour de sanctuaires naturels, posant un problème qu'il devient fastidieux de régler. Il est aussi probable que les temples et sanctuaires avaient déjà été détruits ou récupérés durant la christianisation des IVe-Ve siècles [68]. Quoi qu'il en soit, le concile d'Auxerre (561-605), par exemple, se contente d'interdire « de s'acquitter de vœux parmi les fourrés, (…) aux pieds des arbres sacrés, (…) près des sources ; mais si quelqu'un fait un vœu, qu'il aille veiller à l'église et s'acquitte de ce vœu au profit du matricule des pauvres » [69].

Les églises des ariens constituent une autre problématique : faut-il reconsacrer une église souillée par l'hérésie ? La détruire ? A Orléans, en 511, après la conversion de Clovis, comme à Saragosse en 592, après celle de Récarède, la reconsécration ne pose aucun problème [70]. Par contre à Epaone, en 517, suite à la conversion toute récente du roi burgonde au catholicisme, la solution n'est pas aussi simple :

> Nous détestons avec tant d'horreur les basiliques des hérétiques que nous n'estimons pas que l'on puisse laver leur souillure et que nous désapprouvons leur utilisation à de saints usages. Toutefois, nous pouvons réconcilier celles que les hérétiques avaient enlevées par violence aux nôtres [71].

Cette dernière phrase surprend, car les Burgondes avaient plutôt la réputation d'une certaine clémence, d'une tolérance réelle à l'égard des catholiques. Mais sous la plume d'Avit de Vienne, artisan de ce concile autant que de la conversion du roi Sigismond, se dissimulent des considérations stratégiques plus complexes. Une lettre d'Avit nous éclaire à ce sujet, dans laquelle il stipule qu'il convient de ne point toucher aux églises ariennes, de peur que cela ne passe pour une persécution. En effet, l'entourage du roi étant encore arien, rien n'était moins sûr que la pérennité du catholicisme en Burgondie. Plutôt que d'offrir le « martyre » à ces sanctuaires et de risquer des mesures de rétorsion, il vaut mieux les laisser dépérir à mesure que les fidèles les désertent [72].

D. Les reliques

Les reliques, objets de culte à travers tout le Moyen Age, n'avaient pas été mentionnées dans les conciles gaulois. La question de savoir si le culte des reliques avait cours chez les ariens reste d'ailleurs pendante. Mais, en 592, le concile de Saragosse, en péninsule ibérique, énonce un canon qui résonne de façon plus que singulière dans tout le *corpus* que j'ai pu réunir. Il stipule ceci :

> Les reliques trouvées dans les églises ariennes doivent être présentées aux évêques par les prêtres dans les églises desquels elles ont été trouvées, et éprouvées par le feu [73].

Les reliques conservées dans les églises ariennes doivent supporter l'ordalie par le feu pour être acceptées comme authentiques aux yeux de l'assemblée catholique rassemblée autour du prêtre et de l'évêque [74]. Ce cas mérite d'être souligné car, à ma connaissance, il est un des rares exemples d'ordalie par le feu appliquée aux reliques de saints. Le « donné à voir » qui entoure ce type d'événement, la mise en scène, la publicité qui l'accompagne devaient être propres, on s'en doute, à marquer les esprits, et, aux yeux du public, le résultat était la preuve de l'authentique *virtus* de la relique.

4. Conclusions

Le paganisme, ensemble de coutumes ancestrales, fruit de plusieurs rencontres liées aux occupations successives de l'Europe occidentale, réunissant différentes expressions du monde et relations à celui-ci, est sensiblement enraciné dans les habitudes d'une part de la population. La répétition des condamnations, jusqu'à l'extrême fin du VII[e] siècle, en constitue un signe probant et mesure toute la difficulté rencontrée par l'Eglise pour extirper ces pratiques gênantes. Au VIII[e] siècle, des conciles œuvreront encore en ce sens. L'*Indiculus superstitionum et paganiarum*, un document attaché aux canons du concile des Estinnes de 744, sous l'autorité du maire du palais Carloman, contient une liste d'interdits spécifiques, plus ou moins précis : trente coutumes et pratiques « païennes » et « superstitieuses », aux origines parfois difficiles à déterminer [75]. En outre, la répression du paganisme rebondit de façon bien particulière entre les canons conciliaires et les sources narratives du haut Moyen Age. En effet, les pratiques condamnées par les conciles révèlent des similitudes avec les thèmes développés dans la prédication et l'hagiographie des VI[e]-VII[e] siècles [76].

L'arianisme, lui, revêt des enjeux différents. Le V[e] siècle, durant lequel les conciles se sont contentés de rappeler les condamnations « classiques » à l'égard des thèses d'Arius, a été également marqué par l'arrivée des cours barbares, elles-mêmes converties à l'arianisme. Les contacts avec le clergé catholique, en tant qu'il constituait un des relais du pouvoir après l'émiettement de l'Empire, ont pu être de l'ordre de la tolérance relative, comme ce fut le cas chez les Burgondes, ou de la violente opposition, à l'image de la persécution vandale. Les conversions des souverains au catholicisme ont été le signal d'un renversement de situation. Désormais appuyés par les rois, les évêques avaient toute latitude pour mener campagne contre le vieil ennemi, sous la double autorité politique et spirituelle, et armés de moyens répressifs et dissuasifs. Les conciles d'Orléans en 511, d' Epaone en 517, de Braga I en 561 et de Tolède en 589 ont constitué ces moments-clés. Mais alors qu'en Gaule, la répression ne dure guère plus que quelques décennies, l'Espagne wisigothique montre en revanche une singulière tenacité en la matière. Jusqu'au VIII[e] siècle, les conciles de Tolède entendent imposer des symboles de foi, à l'instar de celui formulé à Nicée en 325. Parallèlement, le genre littéraire des débats et traités théologiques continue de fleurir sur la péninsule. A travers cet exemple, on voit à quel point le maintien de l'orthodoxie, la protection contre le corps dangereux de l'hétérodoxie, est le ciment de l'unité nationale, le garant du pouvoir totalitaire des souverains [77].

La façon dont est née la controverse arienne et le déroulement de celle-ci durant le IVe siècle, ont laissé des stigmates sur le Haut Moyen Age et sur les enjeux de la conversion au catholicisme des populations et des cours arianisantes. Les questions spirituelles et de discipline semblent indissociables du contexte politique dans lequel elles interviennent, puisque c'est le pouvoir en place qui accorde toute son autorité à l'orthodoxie. Le paganisme, qui n'est plus lié à aucune structure officielle depuis la fin du IVe siècle, mais dont les pratiques survivent dans le quotidien de toute l'Europe durant des siècles, ne pouvait être liquidé de la même manière, même avec le concours du bras séculier et de l'autorité royale. Si les cas des reliques et des églises ont pu être envisagés par les conciles pour l'éradication de l'arianisme, il est en revanche moins aisé de trouver des équivalents païens, en l'absence d'organisation ostentatoire et officielle de ces cultes. L'aspect radical de la répression appuyée par le pouvoir a été mis en avant par les conciles occidentaux, montrant toute la difficulté qu'il y avait à modifier ces comportements ancestraux et hétéroclites.

Quelques réflexions peuvent être proposées quant aux types de châtiments, aux modes de réintégration, à la mise en scène de ces moyens répressifs. Les évêques bénéficiant d'un précédent historique, le concile de Nicée, qui leur fournissait un code répressif, auront eu tendance à rester fidèles à ses prescriptions en matière d'excommunication et de pénitences infligées aux hérétiques ariens. Bien sûr, il faut tenir compte des spécificités nationales et des aménagements dans les textes dictés par les circonstances. Comme nous l'avons constaté, l'Eglise catholique africaine restaurée n'a pas montré la même clémence à l'égard des clercs ariens que ses homologues gauloises ou espagnoles.

Le traitement du paganisme est, en ce sens, sensiblement différent. Nous avons vu à quel point les condamnations sont récurrentes, régulières et impitoyables, indépendamment de tout changement politique, de toute évolution culturelle eu sein des ensembles considérés. Mais il est également possible de voir à quel point « l'erreur superstitieuse » est plus dommageable que l'adhésion à l'arianisme. Le concile d'Orléans (511), qui accueille facilement les anciens clercs ariens, a pu se montrer impitoyable envers ceux qui entachent leur office de pratiques superstitieuses, divinatoires.

Néanmoins, l'acharnement des canons à l'égard de « l'hérésie » arienne et du paganisme récurrent nous indique à quel point, en ce Haut Moyen Age, l'Eglise catholique est « décomplexée ». Appuyée désormais par des souverains entièrement acquis à sa cause, elle a réussi à imposer sa vision du monde, sa doctrine étant la seule vraie orthodoxie, la seule voie possible vers le salut. Dès lors, la manifestation de l'orthodoxie et sa définition dans le cadre conciliaire ne semblent pas se faire sans une certaine théâtralité. L'historien Peter Brown a décrit cette période comme un « âge de cérémonial », où le *decorum* avait son importance [78]. On peut percevoir, à travers les canons des IVe-VIIe siècles, cette volonté des évêques de donner une image univoque, de donner l'impression de ne former qu'un seul corps. Il s'agit là d'une nécessité d'incarner une absolue unanimité, une orthodoxie qui ne faillit pas.

Notes

[1] Au moment même où je rédigeais ces lignes, la veille de ma communication, mon père décédait dans le Sud de la France, où il avait élu domicile. A lui qui fut le spectateur lointain et attentif de mes premiers pas scientifiques, et le lecteur de mes premiers écrits, je dédie ces pages, humblement…

[2] Pour plus de précision, voir notamment P. BROWN, « Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité tardive : la divergence », dans *The Orthodox Churches in the West,* Oxford, 1974 (Studies in Church History, XIII), p. 1-24.

[3] M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975 ; ID., « Arius, Arianisme », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1990, t. 1, p. 230-244 ; R. D. WILLIAMS, « Arius, Arianismus », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Fribourg-Bâle-Rome-Vienne, 1993, col. 981-989 ; ID., *Arius. Heresy and Tradition*, Londres, 2e éd., 2001 ; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318-381)*, Edimbourg, 1988.

[4] J. C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociological Approach to Religious Transformation*, New York-Oxford, 1994.

[5] P. BROWN, *L'essor du christianisme occidental. Triomphe et diversité 200-1000*, Paris, 1997, p. 32-49.

[6] R. MCMULLEN, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, Paris, 1998, p. 43.

[7] J.-Cl. SCHMITT, « Les superstitions », dans J. LE GOFF, éd., *Histoire de la France religieuse*, vol. 1 : *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon*, Paris, 1988, p. 425-453 ; R. MCMULLEN, *Christianisme*, *op. cit. ,* p. 107-143.

[8] J. GAUDEMET, éd. et trad., *Conciles gaulois du IVe siècle*. Paris, 1977 (Sources chrétiennes, 241), p. 16-18.

[9] ID., *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris, 1985, p. 44-45.

[10] J. CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, nouv. éd., Paris, 1991, p. 25-26.

[11] J. GAUDEMET, *Les sources, op. cit.,* p. 53.

[12] Les *Statuta Ecclesiae Antiqua* et le concile d'Arles II constituent ainsi de réelles collections canoniques ; ils reprennent les dispositions de conciles majeurs, dont ceux de Nicée (325) et de Vaison (442). Voir *Histoire du Christianisme*, ss. dir. J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD, Paris, 1998, t. 3 : *Les Eglises d'Orient et d'Occident (432-610)* ss. dir. L. PIETRI, p. 230 ; Ch. MUNIER, *Les Statuta Ecclesia Antiqua*, Paris, 1960.

[13] *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, t. 3, p. 234-236. Luce Pietri, auteur de la partie concernant l'Eglise de la Gaule, nous montre bien la nouvelle attitude adoptée par l'Eglise gauloise. La littérature chrétienne de l'époque se fait volontiers l'écho de cette tendance.

[14] *Ibid.,* p. 338-346 et 358-360 ; J. CHELINI, *Histoire religieuse*, *op. cit.*, p. 48-52.

[15] « *(…) qui post baptismi sacramentum ad heresis lapsum carne suadente descendunt et agnoscentes reatum ad unitatem fidei catholicae venire desiderant* », Orléans IV (541), c. 8 (éd. et trad. J. GAUDEMET, *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles*), 2 vol., Paris, 1989 (Sources chrétiennes, 353 et 354), t. 1, p. 270).

[16] Les conciles qui se tinrent en Afrique, à Carthage (390 et 397) et à Hippone (393) affirmèrent leur adhésion à la foi nicéenne ; voir F.B. MAPWAR, « La résistance de l'Eglise catholique à la foi arienne en Afrique du Nord : un exemple d'une Eglise locale inculturée ? », dans *Cristianiesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 Maggio 1993*, Rome, 1994, p. 193-197.

[17] F.B. MAPWAR, *La résistance de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 197-198.

[18] P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 3e éd., 1964, p. 182-199.

[19] C. J. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris, 1909, t. III, p. 934 ; *Histoire du Christianisme*, *op. cit.*, t. III, p. 260. Voir lettre de Félix II en 488, dans MANSI, *Sacrorum Conciliorum Amplissima Collectio,* t. VII, col. 1056.

[20] P. COURCELLE, *Histoire littéraire*, *op. cit.*, p. 223.

[21] J. VIVES, *Concilios visigoticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963, vol. 1, p. 19-64 ; J. FONTAINE, « Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne », dans *Settimane di studi sull'Alto Medioevo del Centro Italiano di studi sull' Alto Medioevo*, XIV, 1966, p. 91-92.

[22] J. FONTAINE, *Conversion*, *op. cit.,* p. 91-108.

[23] C. J. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles, op. cit.*, t. III, 1, p. 222-223.

[24] J. VIVES, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 113 et 121.

[25] *Ibid.*, p. 113-114.

[26] *Ibid.*, p. 114-117 et 122-124.

[27] *(…) omnium quoque orthodoxorum venerabilium sacerdotum concilia, quae ab his suprascriptis (…) synodis fideis puritate non dissonant, pari veneratione observo* (*ibid.*, p. 112).

[28] P. BROWN, *L'essor du christianisme occidental*, *op. cit.*, p. 266-267.

[29] J. FONTAINE, *Conversion*, *op. cit.*, p. 139.

[30] Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden, 1995, p. 162-177.

[31] *Catholici qui ad idolorum cultum non custodita ad integrum accepti baptismi gratia revertentur, vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu inlicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur,* Orléans II (533) c. 20 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 202-203).

[32] *Si quis atrologiae (…) extimat esse credendum, anathema sit,* Tolède 1, c. 15 (ed. J. VIVES, *Concilios Visigoticos*, *op. cit.* , p. 27) ; *Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit astringi, sicut pagani (…) dixerunt, anathema sit*, Braga I, c.9 *(ibid.*, p. 68).

[33] *Catholici qui ad idolorum cultum (…) revertuntur, vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu inlicitae praesumptionis utuntur,* Orléans II (533), c. 20 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens, op. cit.* , t. 1, p. 202-203).

[34] *Non licet kalendis Ianuarii vetolo aut cervolo facere vel streneas diabolicas observare,* Auxerre (561-605), c. 1 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 2 p. 488-489) ; *Enimvero quoniam cognovimus nonnullos inveniri sequipedas errores antiqui, qui kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit*, Tours II (567), c. 22 *(ibid.*, p 384-385) ; *Non liceat iniquas observationes agere kalendarum,* Braga II (572), c. 73 (ed. J. VIVES, *Concilios visigoticos, op. cit.,* p. 103).

[35] *De incantatoribus vel eis, qui instinctu diaboli cornua praecantare dicuntur,* Eauze (551), c. 3 (J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 332-333) ; *Non licet ad sortilegos vel auguria respicere nec ad caragios nec ad sortes*, Auxerre (561-605), c. 1 *(ibid.*, t. 2, p. 488-489) ; *Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit (…) aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant,* Braga II (572), c. 71 (J. VIVES, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 103) ; *(…) si qui viri ac mulieres divinatores, quos dicunt esse caragios atque sorticularios in quiuscumque domo,* Narbonne (589), c. 14 (*ibid.*, p. 149).

[36] *Si in alicuius episcopi territorio infideles aut faculas accendunt aut arbores, fontes vel saxa venerantur (…) ,* Arles II (506), c. 23 (ed. Ch. MUNIER, *Concilia Galliae (A. 314 – A. 506*). Turnhout, 1963 (Corpus Christianorum. Series Latina, 148), p. 119) ; *(…) illi diversis suadellis decepti cultores idolorum efficiuntur, veneratores lapidum, accensores facularum, excolentes*

sacra fontium vel arborum, Tolède XVI (693), c.2 (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p 498-499).

[37] C. Vogel, « Pénitence et excommunication dans l'Eglise ancienne et durant le Haut Moyen Age », dans *Concilium*, 107, 1975, p. 11.

[38] A. Hamann, « Communion », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, 1990, t. 1, p. 525-526.

[39] *De catholicis, ut cum rebabtizatis non conversentur. Cum rebabtizatis fideles religiosi nec in cibo participent,* Lérida (546), c. 14 (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos, op. cit.*, p. 58-59).

[40] Epaone (517) c. 29 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens, op. cit.*, t. 1, p. 114-115).

[41] *(…) a conventu ecclesie separandum, Statuta Ecclesiae Antiqua*, c.89 (ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae*, p. 179) ; Orléans II (533), c. 20 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens, op. cit.*, t. 1, p. 202-203) ; Narbonne (589), c. 14-15 (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 149-150).

[42] Orléans IV (541), c. 16 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 274-275).

[43] Arles II (506), c. 23 (ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae*, *op. cit.*, p. 119).

[44] Tours II (567), c. 22 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 2, p. 384-385).

[45] Châlons (647/653), c. 19 *(ibid.*, t. 2, p. 560-561).

[46] « Quiconque croit que les êtres vivants et le corps humains sont régis par le cours des étoiles, tels les païens (…), qu'il soit anathème » (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 68).

[47] C. Vogel, *Pénitence et excommunication*, *op. cit.*, p. 311 ; L. K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, p. 30-33.

[48] C. Vogel, *Pénitence et excommunication*, *op. cit.*, p. 13-15 ; A. Hamman, « Catéchumène », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, *op. cit.*, t. 1, p. 437-438.

[49] Tours (461), c. 8 (ed. Ch.Munier, *Concilia Galliae*, *op. cit.,* p. 146).

[50] Ed. Dag Norberg, *S. Gregorii Magni Registrum Epistolarum Libri VIII-XIV*, Turnhout, 1982, t. 2 (CCSL*,* 140 A), IX, 205, p. 764.

[51] Eauze (551), c.3 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 332-333).

[52] Narbonne (589), c. 4 (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos, op. cit.,* p. 147).

[53] Epaone (517), c. 15 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 1, p. 108-109).

[54] Braga II (572) (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 103).

[55] Arles II (506), c. 23 (ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae*, *op. cit.*, p. 116).

[56] Orléans (511), c. 30 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 1, p. 88-89).

[57] « *(…) qui hanc suprascriptam vitam adimplere vel tenere neglexerint, ab officio depositi sunt in clero. Ita et de diaconibus sicut et de presbyteris consti[tu]tum* », Concile de Saragosse II, c.1 (ed. J. Vives, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 154).

[58] Orléans III (538), c. 34 (ed. J. Gaudemet. *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 1, p. 34).

[59] Ed. M.-J. Delage, *Césaire d'Arles, Sermons au peuple*, t. 1, Paris, 1971 (Sources chrétiennes, 175), XIII, 5, p. 426-429.

[60] Je modifie ici légèrement la traduction de l'auteur (J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 70-71).

[61] *Haereticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit,* Orange (441), c.1 (ed. Ch. Munier, *Concilia Galliae*, *op. cit.* , p. 78). Même disposition prise par Epaone (517), c. 16 (ed. J. Gaudemet, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 1, p. 108-109).

[62] C. J. HEFELE et H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, *op. cit.*, t. II, p. 1138 ; MANSI, *Sacrorum Conciliorum collectio.*, t. VIII, col. 843

[63] *(…) si clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam integre confitentur vel ita dignam vitam morum et actuum probitate custodiunt, officium, quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant,* Orléans (511), c. 10 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 1, p. 78-79).

[64] *(…) ceteri vero, qui hanc suprascriptam vitam adimplere vel tenere neclexerint, ab officio depositi sunt in clero,* Saragosse (592), c. 1 (ed. J. VIVES, *Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 154).

[65] Orléans (511), c. 10 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.* , t. 1, p. 78-79).

[66] Ed. A. DE VOGÜE, *Grégoire le Grand. Les Dialogues*, Paris, 1978 (Sources chrétiennes, 251), p. 168-169.

[67] Voir à ce sujet B. JUDIC, « Grégoire le Grand et son influence sur le Haut Moyen Age occidental », dans Fr. BOUGARD, éd., *Le christianisme en Occident du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Textes et documents*, Paris, 1997, p. 9-32 et ID., « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en Eglises : étude de cas », dans *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Age*, textes réunis par L. MARY et M. SOT, Paris, 2002, p. 97-125.

[68] R. MCMULLEN, *Christianisme*, *op. cit.*, p. 98-99 et 269.

[69] Auxerre (561-605), c.3 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.*, t. 2, p. 488-489).

[70] *(…) et ecclesias simili, quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari,* Orléans (511), c. 10 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens, op. cit.,* t. 1, p. 78-79).

[71] Epaone (517), c. 33 (ed. J. GAUDEMET, *Conciles mérovingiens*, *op. cit.,* t. 1, p. 116-119).

[72] AVIT, *Ep.* 7, ed. R. PEIPER, *MGH.AA*, VI, 2 (Berlin, 1883), p. 35-39.

[73] *Statuit sancta synodus ut reliquiae in quibuscumque locis de Arrianam haeresem inventae fuerint prolate a sacerdotibus, in quorum ecclesias, repperiuntur pontificibus praesentatae igne probentur quod si a quibuslibet occul(ta)tae fuerint et deteguntur a sacrosanctae ecclesiae coetu segregentur*, Concile de Saragosse II, c. 2 (ed. J. VIVES*, Concilios visigoticos*, *op. cit.*, p. 154).

[74] N. HERRMANN-MASCARD*, Les reliques des saints*, Paris, 1975, p. 134-136 ; R. BARTLETT, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, 1988, p. 22.

[75] Voir A. DIERKENS, « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne », dans H. HASQUIN, éd., *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, 1984, p. 9-26.

[76] Voir l'exemple de la *Vita Eligii* dans M. BANNIARD, « Latin et communication orale en Gaule franque : le témoignage de la *Vita Eligii* », dans J. FONTAINE et J. N. HILLGARTH, éd., *Le septième siècle : changements et continuités*, London, 1992, p. 73.

[77] J. FONTAINE, *Conversion, op. cit.* , p. 137-139.

[78] P. BROWN, *Power and persuasion in Late Antiquity : Towards a Christian Empire*, Madison, 1992, p. 56 ; V. BURRUS, « *In the Theater of This Life* : The Performance of Orthodoxy in Late Antiquity », dans W. E. KLINGSHIRN et M. VESSEY, ed., *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, University of Michigan, p. 81.

Le Moyen Age et ses dissidents religieux : cathares et béguines, XIe-XIVe siècles

Benoît Beyer de Ryke

Dans cette étude, je me propose de présenter, dans un premier temps, les nouvelles tendances de l'historiographie concernant les hérésies médiévales, ce que je suggère d'appeler une « révolution copernicienne » dans l'approche du fait hérétique (au lieu de partir de l'hérésie elle-même, on s'attache à présent au discours anti-hérétique de l'Eglise qui « crée » l'hérésie pour mieux affirmer son pouvoir). Ensuite, pour illustrer cette nouvelle manière d'envisager le fait hérétique, je présenterai deux cas particuliers d'« hérésies » médiévales : à savoir le catharisme et le mouvement béguinal. Pour chacun d'eux, je commencerai par une présentation des doctrines telles qu'elles nous sont connues (sachant que les sources sont le plus souvent leurs censeurs), puis j'évoquerai la répression dont ils ont été l'objet de la part de l'autorité ecclésiale. La conclusion apparaîtra alors clairement : il n'existe d'hérésie que là où l'Eglise et le pouvoir politique la font exister.

1. Historiographie des hérésies médiévales : une « révolution copernicienne » dans l'approche du fait hérétique

On peut situer le grand tournant historiographique concernant les hérésies médiévales à la fin des années 1980, dans le travail de l'historien britannique Robert I. Moore [1] qui inverse les termes relatifs à l'histoire de l'hérésie : alors que l'on s'interrogeait sur la subite floraison des hérésies après l'an mil qui aurait poussé l'Eglise, sur la défensive, à contre-attaquer en réaffirmant le dogme, Robert I. Moore porte l'accent sur l'Eglise elle-même qui, par son activité réformatrice, crée en retour une frange d'exclus – parmi lesquels les hérétiques, et bientôt les juifs et les lépreux – pour mieux assurer son pouvoir. Ainsi se serait créée, après l'an mil en Europe, une « société de persécution ». La dénonciation de l'hérésie est en effet nouvelle en Occident. En gros, on n'avait pas dénoncé ni condamné d'hérétiques depuis

Priscillien d'Avila (décapité à Trêves en 385) [2]. Une fois l'arianisme disparu [3] (dans le royaume franc au VIe siècle avec le règne de Clovis et de ses fils, en Italie avec la destruction du royaume ostrogothique de Théodoric lors des guerres de Justinien, en Espagne après la conversion en 587 du roi wisigoth Récarède), on ne trouve plus de témoignage indiquant que l'on ait reproché à des laïcs de dévier de la foi catholique. Il fallut attendre 1022 pour que réapparaisse une condamnation pour hérésie : une douzaine de chanoines d'Orléans sont brûlés vifs sur ordre du Capétien Robert le Pieux [4]. Il faut s'interroger sur ce long « silence » de l'hérésie pendant sept siècles. La chrétienté occidentale réformatrice et post-réformatrice redécouvre et réactualise l'idée d'hérésie en même temps que la papauté ordonne son message et se fait combattante (élaboration du concept de guerre sainte et appel à la croisade). Dans la foulée de Robert I. Moore, des historiens comme Monique Zerner [5], Anne Brenon [6], Dominique Iogna-Prat [7] rendent compte dans leurs travaux, chacun à leur façon, de ce tournant historiographique : pour eux aussi, les hérésies ont été « inventées » [8] par l'Eglise médiévale pour appuyer ses prétentions à dominer le monde. Afin d'illustrer cette manière nouvelle de voir les choses, je voudrais à présent aborder deux mouvements dissidents médiévaux, parmi la multitude de ceux qui ont vu le jour à cette époque. Dans ces deux cas, je montrerai que nous avons affaire à des courants chrétiens (certes parfois hétérodoxes) qui ont été rejetés dans l'hérésie, du fait de l'autorité ecclésiale.

2. Deux cas particuliers : le catharisme et le mouvement béguinal

A. Le catharisme

A quel moment le phénomène cathare s'est-il déroulé ? On peut donner la fourchette chronologique suivante : XIe siècle – début XIVe siècle (le dernier parfait cathare, Bélibaste, est brûlé en 1321). Quant à la géographie du catharisme, bien qu'on y associe toujours le Languedoc, elle excède en réalité le Midi de la France puisque qu'on trouve des traces de ce mouvement en Lombardie, en Champagne, dans les Flandres et en Rhénanie. Cependant, il n'en demeure pas moins que le centre géographique du phénomène est le Sud de la France. Hérétiques pour l'Eglise de Rome et de Cîteaux (Bernard de Clairvaux voyait en eux des « apôtres de Satan »), les cathares se considéraient eux-mêmes comme la vraie Eglise du Christ. Qui furent-ils réellement et quelle était leur doctrine, c'est ce que je vais tâcher de considérer ici [9], avant d'en venir à la répression dont ils ont été l'objet.

Le problème récurrent pour la connaissance des mouvements dissidents du Moyen Age (et sans doute d'autres époques) est celui des sources. Comme l'exprime pertinemment Georges Duby, « nous ne savons rien de l'hérésie, sinon par ceux qui l'ont pourchassée et vaincue, par des actes de condamnation, de réfutation ». C'est donc le point de vue du vainqueur qui nous donne accès – le plus souvent – à la pensée du vaincu. En outre, depuis les études du pasteur Napoléon Peyrat dans la seconde moitié du XIXe siècle [10], et plus encore depuis quelques décennies, s'est formé un véritable mythe cathare qui doit davantage à l'imagination qu'à la connaissance historique sérieuse [11]. Dans les années 1950, le problème du catharisme semblait résolu : il s'agissait, pour les théologiens et les historiens des religions qui se penchaient sur cette hérésie, d'une résurgence médiévale de très anciennes croyances zoroastriennes

et manichéennes [12], extérieures et au christianisme du Moyen Age et à l'Occident, transmises au monde latin via les pauliciens [13] et les bogomiles [14]. Aujourd'hui, l'approche a changé, notamment suite à la découverte de nouvelles sources d'origine cathare, qui ont été publiées à partir du milieu du XXe siècle [15], et aussi en raison de la relecture de documents issus de l'Inquisition (dont on sait qu'elle a été fondée par la papauté autour de 1233, précisément pour lutter contre le catharisme). La recherche historique actuelle renvoie le catharisme à son origine chrétienne : le catharisme n'est qu'une manière médiévale de considérer le christianisme. Ce n'est pas une autre religion, issue du monde perse, qui serait par rapport au christianisme dans une position d'extériorité. Dans ce contexte, il faut donc considérer l'hérésie cathare, non pas comme le fait de manichéens orientaux s'infiltrant dans la chrétienté occidentale, mais comme la réponse de franges chrétiennes laissées pour compte par l'évolution de la papauté grégorienne. C'est le point de vue adopté notamment par l'historienne Anne Brenon dans son approche du catharisme, en quoi elle voit une revendication complètement chrétienne dans un contexte chrétien et dénoncée par le pouvoir chrétien. Anne Brenon écrit : « Il n'existe d'hérétique que dénoncé. Ignoré ou négligé, il n'est qu'un chrétien sans histoire » [16]. En somme, on pourrait résumer le point de vue actuel de l'historiographie sur le catharisme de la manière suivante : les cathares sont des chrétiens que l'Eglise romaine, dans son offensive orthodoxe, a relégués dans l'hérésie.

Avant de développer la doctrine cathare, je dirai un petit mot de la terminologie. Aujourd'hui, nous parlons volontiers de « cathares » et cela nous semble aller de soi. C'est oublier un peu vite qu'eux-mêmes ne se qualifiaient pas ainsi (ils se considéraient comme des chrétiens) et que ce mot était connoté négativement. Tout le monde sait en effet que le terme « cathare » vient du grec *katharos* et signifie « pur ». Mais ce que l'on sait moins en général, c'est qu'il a été inventé en 1163 en Rhénanie — non en Languedoc — par le clerc Ecbert de Schönau [17] qui, relatant le supplice d'hérétiques sur le bûcher, a qualifié ceux-ci de « cathares », selon un jeu de mot érudit fondé sur une pseudo-étymologie mêlant le grec « pur » (par référence à la secte antique des manichéens) au latin *catus* (« le chat »), renvoyant aux « chatistes », des sorciers adorateurs du chat [18]. Le théologien et hérésiologue Alain de Lille (mort, semble-t-il, à Cîteaux en 1203) ironise lui aussi sur l'étymologie du nom en disant qu'ils sont appelés ainsi « parce qu'ils baisent le postérieur d'un chat en qui leur apparaît Lucifer ». Or cette appellation de « cathare » ne sera guère utilisée au Moyen Age, en tout cas presque jamais en Languedoc. C'est en fait l'ouvrage de Charles Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* [19], publié en 1848-1849, qui devait donner ses lettres de noblesse au mot cathare et lui assurer une diffusion durable. Dans le Midi, les cathares étaient désignés – dès le XIIe siècle – par le terme d'« albigeois » [20], car on voyait dans la ville d'Albi un centre important de l'hérésie (point de vue remis en question par les historiens modernes qui ne considèrent plus que l'Albigeois ait été le principal foyer du mouvement). « Cathares », « albigeois », ces appellations sont restées dans l'historiographie car elles sont commodes pour désigner les chrétiens « hérétiques » du Midi. Il nous faudra garder à l'esprit, dans la suite de cette étude, que ces termes sont nés dans un contexte polémique et qu'ils sont l'invention de clercs et de pouvoirs hostiles au courant qu'ils désignent.

1. La doctrine cathare

J'en viens à présent à la doctrine. Si celle-ci se fonde exclusivement sur l'Ecriture chrétienne, elle n'en propose pas moins une interprétation tout à fait singulière. Quel est le cœur de la prédication cathare ? Le principal problème est celui du mal. Les cathares affirment en effet qu'un Dieu entièrement bon est à l'origine de toutes choses. Comment se fait-il dès lors que de ce Dieu bon soit sorti une création mauvaise (puisque l'enfer est dans notre monde) ? Et comment comprendre cette position sans créer un principe du mal, voire un Dieu du mal, c'est-à-dire en fin de compte sans être manichéen comme l'Inquisition le soutenait ? Il faut souligner que tout christianisme est fondamentalement dualiste. Mais le véritable dualisme qui se distingue fortement du dogme romain tel qu'il se développe au XIII[e] siècle, c'est le dualisme de création. C'est là que les cathares sont fortement dualistes. Certes, selon eux, Dieu est le seul créateur, le Dieu bon annoncé par le Christ est l'auteur de la seule véritable création (qui est spirituelle). Mais en vertu de la parabole du bon arbre et du mauvais arbre, parabole qui figure dans l'Evangile de Matthieu (7, 17-18) et qui est essentielle dans la pensée théologique cathare, la création de Dieu, qui est bon, qui est amour, ne peut être qu'à son image, bonne et parfaite. « Un arbre mauvais produit des fruits mauvais ; un arbre bon ne peut produire des fruits mauvais, ni un arbre mauvais produire de bons fruits ». Le bon fruit du bon arbre doit être totalement bon et lumineux. Ce n'est donc pas ce bas monde matériel dans lequel le mal existe. Selon eux, la toute-bonté de Dieu primait sur sa toute-puissance. Aussi fallait-il attribuer le mal à un autre principe. « Dieu n'est pas tout-puissant ; entièrement simple, dépourvu d'accidents, il ne veut pas le mal et ne peut le faire (…). C'est pourquoi il nous faut reconnaître forcément l'existence d'un autre principe, celui du mal, qui agit pernicieusement contre le vrai Dieu et sa créature, et ce principe semble exciter Dieu contre sa créature, et la créature contre son Dieu » (*Livre des deux principes*) [21]. Les cathares lisaient souvent de manière symbolique les Ecritures bibliques et chrétiennes selon cette grille de lecture-là. Dieu est le seul créateur parce que sa création est la seule qui soit créée dans l'être et dans l'éternité. Cela signifie, pour les chrétiens cathares du XIII[e] siècle, qu'il n'y a pas d'autre enfer que celui-ci. La mauvaise création, ce bas monde organisé par le mauvais principe, n'est que le temps de manifestation du mal. Si le mal pouvait se manifester dans l'éternité, il serait en quelque sorte le bien. Ce bas monde, dont Satan est le prince, n'a que le temps pour se manifester, et le temps a une fin. Un grand pas est franchi par rapport au dogme romain : il y a effectivement une différence importante entre soutenir que le diable est le prince de ce monde (ce que l'Eglise peut accepter car c'est un ange qui s'est révolté et a introduit le mal) et dire qu'il est le créateur de ce monde (dans le système cathare, le diable devient un mauvais principe, extérieur à Dieu). Or, dans la Genèse, il est dit que le monde a été créé par Dieu et que, en tant que tel, il est bon. C'est pourquoi sans doute, de tous les livres de la Bible, le seul que les cathares rejetaient absolument était le livre de la Genèse qui, pour eux, était une méchante fable. Cette vision des choses était très subversive par rapport au dogme romain et par rapport à la théocratie pontificale qui se fondait sur l'augustinisme politique selon lequel la papauté et l'Eglise étaient, sur terre, la cité de Dieu [22]. Les cathares du XIII[e] siècle en sont venus à nier l'enfer éternel et à

prêcher que toutes les âmes – bonnes et égales entre elles car toutes créées par Dieu et enfermées dans ce bas monde – seraient sauvées.

Il faut renverser la vision traditionnelle du catharisme comme étant un pessimisme, vision qui remonte sans doute à Bossuet au XVII[e] siècle. L'enfer n'est pas une menace qui se profile à l'horizon du Jugement dernier, l'enfer c'est ici et maintenant. Mais toutes les âmes seront sauvées, y compris celles des inquisiteurs, à condition de recevoir dans cette vie ou dans une autre l'imposition des mains. Donc finalement toute la bonne création doit faire retour au Créateur. C'est en réalité un optimisme fondamental. Il n'y a pas de damnation éternelle. Les cathares sont des chrétiens pour lesquels l'infinie bonté de Dieu est supérieure à sa toute-puissance. La toute-puissance de Dieu est limitée par le mal, par la matière. Mais sa bonté est infinie, elle n'a pas de limites. Il serait impensable que ce Dieu infiniment bon puisse vouer des gens à la damnation éternelle.

Les cathares font du Saint Esprit le vecteur principal du salut. Le baptême qui fait le chrétien chez les cathares, c'est le baptême par imposition des mains qui insuffle l'Esprit. L'Eglise catholique a minoré l'imposition des mains, qui faisait partie du baptême primitif, en le réduisant au sacrement de la confirmation (ce qui, au niveau de la piété populaire, a moins d'impact). La façon dont ils exaltent le Saint Esprit comme vecteur principal du salut les conduit à minimiser le rôle du Christ, au point d'avoir une idée très imprécise de sa nature. Ils hésitent fondamentalement entre des traditions fort anciennes : l'adoptianisme (le Christ n'est pas Dieu, c'est son fils mais le fils adoptif, c'est une créature adoptée, il n'est pas engendré par le Père comme le précise le *credo*) et le docétisme (déjà combattu par Irénée de Lyon au II[e] siècle ; vient du mot grec *dokein*, « paraître », et signifie donc que Dieu ne s'est incarné qu'en apparence). Pour les cathares, la matière est chose trop impure pour que Dieu ait pu s'incarner dans un corps de chair. La preuve qu'il est un fantôme, c'est qu'il marche sur les eaux, qu'il disparaît, etc. Même du point de vue catholique, le Christ ressuscité n'a pas le même corps que le Christ de la Passion, il a un corps glorieux, un corps spirituel, immatériel. Pour les cathares, le Christ n'a pas attendu de ressusciter pour avoir un corps glorieux. Le corps apparemment matériel du Christ est une apparence, une apparition. Il est très difficile aux cathares d'expliquer la naissance de Jésus. Ils minorent fortement le rôle de Marie : en gros, pour les cathares, Marie n'a joué aucun rôle. Le Christ est passé à travers Marie comme de l'eau au travers d'un tuyau, c'est-à-dire qu'il n'a rien emprunté à la nature humaine charnelle de Marie. Ce n'est pas véritablement une Incarnation car Dieu est trop haut pour s'être incarné dans un misérable corps humain. La christologie cathare est donc différente de la christologie romaine, telle qu'elle se cristallisait, se codifiait et se dogmatisait, entre le XI[e] et le XIII[e] siècle. Cependant, on ne peut pas leur refuser, comme on l'a parfois fait dans le passé, le qualificatif de « chrétiens » car eux-mêmes se définissaient comme chrétiens et l'ensemble de leurs réflexions théologiques est fondé dans les Ecritures chrétiennes et uniquement là. Mais il est vrai que leur conception de la christologie est différente de celle qui va apparaître totalement codifiée dans le catholicisme du XIII[e] siècle. A cet égard, il faut rappeler que la première Eglise, celle des premiers siècles, a beaucoup hésité sur la nature du Christ, avant que ne soit déclaré dogmatiquement le fait que le Christ est Fils de Dieu dans le sens fort de ce terme. Le rôle du Christ

selon eux n'était pas de venir apporter une rédemption aux créatures humaines en ce monde en souffrant et en mourant sur la croix. Les cathares étaient des chrétiens qui privilégiaient la toute-bonté de Dieu par rapport à sa toute-puissance (comme ils privilégiaient la Pentecôte par rapport à la Passion) et selon eux Dieu étant totalement bon, il ne pouvait utiliser des moyens mauvais pour arriver à ses fins. La souffrance est une invention diabolique, elle ne peut être rédemptrice. Un Dieu infiniment bon n'a pu envoyer son Fils au martyre. Mais il fallait bien une révélation, il fallait bien que quelqu'un vienne réveiller les âmes endormies sur la terre et leur révéler leur origine céleste : c'est le Christ qui assure ce rôle. Sans le Christ, il n'y a pas de salut possible. Comment saurions-nous sans lui que nos âmes sont d'origine céleste, que nos âmes sont parcelles de substance divine. Comment saurions-nous qu'il nous faut recevoir le Saint Esprit pour que notre esprit resté auprès de Dieu vienne enlever notre âme et la ramener auprès de Dieu à l'heure de notre mort. Donc, le Christ est essentiel mais c'est le messager : son rôle est d'éveiller les hommes (les âmes endormies) et de leur donner comme moyen de salut ce baptême de l'Esprit qu'il a conféré à ses apôtres par la Pentecôte. Bien entendu, en ce monde dont Satan est le prince, le Christ ne pouvait qu'être persécuté. Mais ce n'était pas pour être persécuté qu'il est venu (la Passion est secondaire pour les cathares).

Les cathares, je le rappelle, prétendent être l'Eglise véritable du Christ. Ils affirment avoir une filiation apostolique : ils sont les héritiers du Christ et des apôtres. De ce fait, ils refusent (et c'est là qu'ils sont hérétiques) toutes les adjonctions postérieures de l'institution ecclésiale au seul message du Christ, tel que le délivre le Nouveau Testament. Ils refusent tous les conciles, les Pères de l'Eglise, bref tout ce qui est postérieur au pur message du Nouveau Testament. Et ils s'efforcent d'appliquer ce message néo-testamentaire. C'est-à-dire refuser aussi tous les sacrements que l'Eglise romaine a peu à peu institués, notamment à travers l'époque carolingienne au IXe siècle et à travers la réforme grégorienne au XIe. Ils refusent le baptême dans l'eau donné aux petits enfants non doués de raison. Aussi parce qu'un sacrement donné par des mains indignes n'est pas valable (et nombre de prêtres n'étaient pas dignes au XIe siècle). Ils refusent le mariage, qui est le plus récent des sacrements (puisque c'est précisément la papauté réformatrice qui s'efforce de le promouvoir), en disant que le mariage n'est qu'un acte civil et que Dieu ne se préoccupe pas de choses aussi terrestres. Et surtout, ils refusent l'eucharistie, qui est vraiment la pierre d'angle du catholicisme, en interprétant la dernière Cène dans un sens symbolique. Ils pratiquent, à la place de l'eucharistie, une simple bénédiction du pain qu'ils partagent en mémoire de la parole de Dieu qu'il faut répandre dans le monde. A la place de tous les sacrements de l'Eglise romaine qu'ils estiment infondés en Ecriture, ils pratiquent le seul sacrement qu'ils estiment fondé en Ecriture, à savoir un baptême par l'esprit et par le feu, par l'imposition des mains : le *consolamentum*. Quand l'âme est jetée dans le corps matériel, l'esprit reste auprès de Dieu, au Royaume. Le baptême par imposition des mains, le *consolamentum*, a la signification suivante : le Saint Esprit descend en l'homme et vient chercher son âme pour la ramener au paradis auprès de Dieu.

Finalement, le message ultime du catharisme, c'est sa foi en la toute-bonté de l'homme et de Dieu. Au fond de tout homme, il y a une âme bonne qui ne demande

qu'à s'éveiller. Au fond du criminel le plus endurci, il y a un ange de Dieu qui a oublié qu'il était bon et qui un jour se rappellera qu'il était bon. Tous les criminels seront sauvés, tous les hommes seront sauvés. Les chrétiens cathares soutenaient que toutes les âmes seront sauvées. Pierre Authié par exemple, vieux notaire des montagnes ariégeoises, poursuivi en tant que parfait par l'Inquisition et brûlé en 1310 devant la cathédrale Saint-Etienne de Toulouse, prêchait que toutes les âmes étaient bonnes et égales entre elles, que toutes seraient sauvées, y compris celles des inquisiteurs (parce qu'eux-mêmes ont oublié le message des Evangiles mais un jour le retrouveront).

Parmi les éléments qui ont fait le succès des cathares, figure leur pratique d'Eglise. Bons hommes et bonnes femmes prêchaient d'exemple. Les parfaits étaient voués à la chasteté, ils ne pouvaient absolument pas tuer, même pour se défendre. De plus, ils ne mangeaient jamais de viande, de fromage ou de lait et pratiquaient des jeûnes rigoureux. Ils étaient vus comme de bons chrétiens qui vivaient visiblement selon le modèle des apôtres. La pastorale nouvelle des ordres mendiants au XIIIe siècle a dû probablement s'en inspirer. Leurs maisons religieuses n'étaient pas comme les monastères bénédictins, cisterciens, etc. loin du monde, dans des vallées sauvages ou des forêts profondes, mais au cœur de la bourgade. C'étaient de plus des maisons ouvertes et non des couvents fermés. Les prédications cathares étaient des prédications simples, au coin de l'âtre. Cette mise en conformité de leurs paroles et de leurs actes, au nom des Evangiles qu'ils citaient, leur a valu ce grand succès. Ils étaient perçus comme appartenant à un ordre religieux, pas nécessairement antagoniste avec le christianisme du curé, mais qui apportait une assurance supplémentaire de salut. Par ailleurs, il y avait peut-être aussi le contre-exemple donné par l'Eglise de Rome dans la mesure où le clergé au contact direct de la population était souvent un clergé de mauvaise qualité, mal formé et dont les mœurs étaient fréquemment sujettes à caution. Mais il ne faut pas majorer cet aspect car en fait le bas clergé méridional était relativement ouvert à ce christianisme à peine dissident. C'est l'Eglise de Rome et de Cîteaux qui, de plus haut, a exacerbé l'antagonisme, d'où en partie la croisade.

2. *La répression du mouvement*

Apparu aux XIe-XIIe siècles, le catharisme devient une hantise pour la chrétienté à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle. Les cisterciens ont fortement contribué à « construire » l'hérésie méridionale, en véhiculant l'idée qu'il y avait, dans le Midi languedocien, un foyer hérétique très important. Ils ont prétendu (à tort, semble-t-il) que toute la population était concernée et qu'il fallait à tout prix éradiquer le phénomène. La première grande campagne de prédication anti-hérétique dans le Midi fut conduite, dès 1145, par saint Bernard lui-même, abbé de Clairvaux et véritable « gendarme spirituel » de la chrétienté [23]. Bernard prêcha à Toulouse et à Albi ; sans succès cependant. L'ordre de Cîteaux a amplifié le phénomène cathare, faisant du Toulousain une terre d'hérésie dangereuse pour la chrétienté, contribuant de la sorte à imposer dans les esprits l'idée qu'une extermination par les armes des foyers hérétiques était nécessaire, d'où la croisade qui sera lancée contre les albigeois au XIIIe siècle.

En 1206, un prédicateur castillan d'une trentaine d'années, Dominique de Guzmán (le futur saint Dominique) prend la relève des cisterciens et essaye de convertir les

hérétiques à l'aide d'un nouveau type de prédication fondé sur l'exemple d'une vie pauvre et mendiante qui contrastait avec l'éclat du clergé ordinaire et des abbés cisterciens : le prédicateur se déplace nus pieds, habillé d'une simple robe blanche, et mendie pour se nourrir. Pour être crédible en prêchant l'évangile, il faut être soi-même pauvre. Mais l'important ici, c'est la prédication devant amener au rétablissement de l'orthodoxie. Toutefois, pas plus que les cisterciens, les futurs dominicains (qui seront reconnus par la papauté en 1215) n'obtiendront de réels succès dans leur effort de reconversion des populations « hérétiques » du Midi. Par contre, ils joueront un rôle déterminant et efficace dans la poursuite judiciaire des cathares, une fois que l'institution inquisitoriale leur sera confiée, après qu'elle ait été mise en place dans les années 1230.

L'Eglise, ayant échoué dans sa lutte « pacifique » contre les hérétiques, va adopter une position plus ferme. D'autant plus qu'en 1208, le cistercien Pierre de Castelnau, légat du pape, est assassiné près d'Arles dans des circonstances troubles (par un écuyer du comte ?), à l'issue d'une entrevue infructueuse avec le comte de Toulouse Raimond VI, favorable aux cathares. Le pape Innocent III l'excommunie, délie ses vassaux de leurs serments de fidélité, prêche la croisade et offre les domaines du comte à qui voudrait y participer. Dans le même temps, il canonise Pierre de Castelnau.

Cette croisade, connue dans l'historiographie comme la « Croisade contre les albigeois » [24], connaîtra deux périodes : une première, féodale (1209-1224) [25], une seconde, royale (1224-1229) [26]. Son importance, au plan de l'histoire générale, tient à deux éléments : premièrement, dans le domaine de l'idéologie religieuse, elle marque l'extension de la croisade en pays chrétien, croisade qui devient ainsi une lutte armée contre des hérétiques à l'intérieur de la chrétienté ; deuxièmement, dans le domaine de l'histoire nationale française, elle provoque le rattachement effectif de la France du Midi à la France du Nord, rattachement que certains passionnés d'Occitanie considèrent encore aujourd'hui comme une véritable « colonisation » et « acculturation » des pays de langue d'oc par ceux de langue d'oïl.

A partir de 1229, la lutte de l'Eglise contre les hérétiques dans le Midi (cathares mais également vaudois [27]) prend la forme de l'Inquisition [28], organisée par le pape Grégoire IX en 1233 et confiée aux dominicains (puis également aux franciscains). Dès 1215, l'ordre des frères prêcheurs, fondé à Toulouse par saint Dominique, avait été reconnu par le quatrième concile du Latran. Il n'est pas surprenant que l'Inquisition ait été confiée à l'ordre des prêcheurs. Pour lutter contre les hérésies, il fallait avoir une solide formation intellectuelle. C'était le cas des dominicains dont les premières constitutions attribuaient aux frères une triple mission : l'étude, la prédication et le soin des âmes.

L'Inquisition est une institution codifiée par des textes. Cette institution s'est construite petit à petit, dès l'époque constantinienne avec le concile de Nicée I en 325 qui a défini des dogmes. On ne peut pas encore lui donner le nom d'« Inquisition ». C'est un système de contrôle sur les formes de pensées religieuses, et en particulier sur tout ce qui pourrait mettre en danger la religion catholique. L'Inquisition, selon le nom qu'elle porte, désigne une institution qui a été définie d'une façon précise en 1233 par la papauté (Grégoire IX) et qui institue des tribunaux d'exception. L'inquisiteur a un pouvoir délégué par le pape, il ne répond de ses actes que devant

le pape. D'où l'hostilité des évêques à l'égard de tribunaux qui leur échappent. La procédure mise en place est une procédure dite inquisitoire, laquelle remplace la procédure accusatoire. Dans la procédure accusatoire, quelqu'un accuse et doit faire devant le juge la preuve de ce qu'il avance. Dans le cas de la procédure inquisitoire, on ne se contente plus de condamner les hérétiques quand ils apparaissent mais on va les chercher. Cette procédure a été en partie définie par Latran IV, en 1215, avec la procédure dite d'office, basée essentiellement sur la délation. A partir de ce soupçon d'hérésie, l'inquisiteur peut entamer un procès contre une personne. L'Eglise se dotait ainsi d'une institution répressive d'une redoutable efficacité contre les hérésies de toutes sortes qui mettaient à mal son pouvoir. Etendant à l'ensemble de l'Europe le pouvoir de cette juridiction d'exception nouvellement fondée, la monarchie pontificale du XIIIe siècle va mettre en place un ordre moral fortement appuyé sur le bras séculier, qui du reste assurait l'exécution des sentences de l'Inquisition. L'Inquisition en effet ne peut exister que si le roi (ou la force publique) le veut.

Après l'achèvement de la croisade contre les albigeois en 1229, et à la suite de la mise en place de l'Inquisition en 1233, les parfaits cathares entrent en clandestinité. Un dernier événement est à signaler, plus en raison de sa valeur symbolique que de son importance réelle : il s'agit du siège et de la destruction de Montségur en 1244. A partir de 1240, la forteresse de Montségur [29] abrite une importante communauté cathare de près d'un millier de personnes. En 1243, une armée de dix mille hommes, qu'accompagnent des inquisiteurs, vient mettre le siège devant le château. Montségur résiste près d'un an, du 13 mai 1243 au 14 mars 1244. Les deux cents hommes et femmes qui y étaient restés et qui refusent d'abjurer l'hérésie sont brûlés le 16 mars 1244. Cet épisode militaire local marque traditionnellement la fin de la résistance armée des cathares. Après cet événement tragique dont la légende s'empare rapidement (c'est resté le symbole de l'Occitanie meurtrie), les cathares ne vont cesser d'être systématiquement traqués par l'Inquisition. Le catharisme va s'effacer progressivement pour disparaître tout à fait au XIVe siècle (le dernier parfait cathare, Guilhem Bélibaste [30], est brûlé à Villerouge-Terménès en 1321).

B. Le béguinisme

Alors que personne ne se sera étonné du fait que j'aborde le catharisme dans une étude sur les dissidences religieuses médiévales, il paraîtra peut-être plus étrange à certains (peu au fait de l'hérésiologie médiévale) que j'envisage également ici le cas du mouvement béguinal. En effet, lorsque l'on songe aux calmes béguinages des Flandres (Bruges, Louvain, Gand, Courtrai, Diest…), on a du mal à imaginer que ce courant religieux ait pu être l'objet, à ces débuts, d'une forte suspicion de la part de l'autorité ecclésiale, d'où d'ailleurs une sévère répression de ses aspects les plus spirituellement et théologiquement audacieux.

Quand ce mouvement est-il apparu et s'est-il développé ? On peut estimer que le phénomène béguinal va de la fin du XIIe siècle au début du XIVe pour sa dimension hétérodoxe, et jusqu'à nos jours dans sa version orthodoxe (canalisée par l'Eglise). Le courant a pris essentiellement racine dans les Flandres, en Rhénanie et dans le Nord de la France.

Comme pour les cathares, ce sont surtout les sources inquisitoriales qui nous permettent de connaître les aspects jugés déviants de ce mouvement. On dispose cependant de quelques sources béguinales : en effet, un certain nombre de béguines ont rédigé, en langue vernaculaire, des écrits d'une grande hardiesse théologique [31]. C'est le cas notamment de Mechtilde de Magdebourg qui écrivit en allemand, Hadewijch d'Anvers, en flamand, et Marguerite Porète, en français. Ecrivant en vernaculaire et non en latin, ces béguines diffusaient parmi les fidèles des subtilités théologiques qui étaient jusqu'à ce moment-là le domaine réservé des clercs. Dans ces œuvres s'exprime ce que certains historiens de la mystique appellent la théologie vernaculaire. Un grand nombre de ces béguines – telle Marguerite Porète morte tragiquement sur le bûcher – ont eu maille à partir avec l'autorité ecclésiale.

Avant de dire qui étaient les acteurs du courant béguinal et quelle était leur doctrine, je voudrais commencer – comme pour les cathares – par une petite remarque étymologique, en soulignant la connotation négative dont est chargé, dès l'origine, le mot « béguin ». Le terme apparaît avec certitude à la fin du XIIe siècle dans un passage du cistercien allemand Césaire d'Heisterbach. Toutefois, son étymologie est controversée. Différentes interprétations ont été proposées. Joseph Van Mierlo a suggéré un rapprochement entre albigeois et béguin (*al-bigensis*), ce qui nous donnerait une raison supplémentaire d'évoquer le mouvement béguinal après celui des cathares. Béguin pourrait encore venir, comme le propose Alcantara Mens, du français beige, ou bien, selon d'autres, du vieil allemand *beggen* (« prier, mendier »). Certaines propositions sont fantaisistes, comme celle qui prétend que « béguin » proviendrait de sainte Begge, fille de Pépin de Landen (VIIe siècle) ou cette autre qui propose une dérivation à partir du nom d'un prêtre liégeois, Lambert « li Beges » (mort en 1177).

Ce que les historiens regroupent sous la catégorie de mouvement béguinal [32] couvre un ensemble d'expériences et de formes de vie religieuses d'une très grande diversité, dont l'élément unificateur est le caractère laïc de ce courant spirituel. Il s'agit essentiellement d'un mouvement de femmes, même si certains hommes – les béguins et les bégards – pratiquèrent également ce type de vie religieuse basée sur une recherche personnelle de la perfection dans le domaine spirituel. S'inspirant des principes de pauvreté et de charité des ordres mendiants nouvellement apparus, le béguinisme va connaître un grand développement au XIIIe siècle. On assiste alors à un « afflux océanique » de vocations féminines [33]. Il y a à cela plusieurs raisons. Tout d'abord, semble-t-il, une augmentation du nombre des femmes entraînant un déséquilibre démographique. Les femmes des classes supérieures, célibataires ou veuves, n'avaient pas le recours d'assurer leur subsistance par l'exercice d'un métier. Ces femmes qui, pour des raisons tout à la fois sociales et religieuses, voulaient se retirer, ne pouvaient plus entrer dans les monastères, les ordres religieux n'ayant pas ouvert de nouveaux couvents féminins en nombre suffisant. Comme elles ne trouvaient pas de place au sein des institutions traditionnelles, le béguinisme leur apportait une solution. Le milieu urbain fut particulièrement favorable au développement des expériences béguinales. Certaines béguines vivaient seules, menant une vie itinérante ; d'autres en communautés, dans des béguinages à l'intérieur des villes. Sortes de villages au milieu des cités, les béguinages étaient constitués d'un

ensemble de maisons ou couvents, pourvus de bâtiments communs comme la chapelle et l'hôpital. Au XIIIe siècle, les communautés béguinales se comptent par dizaines dans de nombreuses villes d'Europe du Nord. Le phénomène est difficile à quantifier car, contrairement aux communautés monastiques traditionnelles, les communautés de béguines ne laissèrent presque pas de documents. On estime cependant le nombre des béguines à au moins quatre cents à Bâle, à près d'un millier à Strasbourg et un peu plus à Cologne. Les béguines ne prononçaient pas de vœux monastiques. Elles n'avaient donc pas un statut de religieuses au sens strict. Mais du fait qu'elles se consacraient à une vie de pénitence et de contemplation, elles étaient considérées comme des femmes religieuses (*mulieres religiosae*). Beaucoup d'historiens qualifient aujourd'hui de « semi-religieuse » la forme de vie de ces pieuses laïques. Ces semi-religieuses entraient au service de Dieu sans renoncer à leur état laïc, elles ne suivaient donc pas une règle approuvée par la hiérarchie ecclésiastique. Ce statut mixte n'était pas du goût de tout le monde, en particulier du clergé traditionnel, car il remettait implicitement en question la distinction, réaffirmée par la Réforme grégorienne, des laïcs et des clercs. En outre, le peuple des fidèles, ne sachant où les situer, les accusait d'hypocrisie. Les béguines vivaient d'aumônes comme les frères mendiants, mais aussi du travail manuel. Pour la plupart nobles ou issues de la bourgeoisie (en tout cas au début du mouvement), ces béguines étaient souvent fort cultivées. Elles lisaient, commentaient et traduisaient des textes sacrés.

1. *La doctrine béguinale*

Comme pour les cathares, il nous faudra recourir essentiellement aux sources inquisitoriales afin de connaître les idées hétérodoxes de la dissidence béguinale. La principale critique portée par l'Eglise contre le mouvement béguinal était sa collusion avec la « secte » du Libre Esprit, laquelle professait des idées à forte saveur panthéiste. Le mouvement du Libre Esprit semble effectivement condenser les aspects hérétiques de la théologie vernaculaire des béguines. Il était reproché aux béguines de trop insister sur la déification de l'âme ayant atteint l'état de perfection et donc de nier la différence entre l'homme et Dieu [34]. La secte des « frères et sœurs du Libre Esprit » reste difficile à cerner malgré les travaux très complets de Romana Guarnieri, Robert E. Lerner et, plus récemment, de Raoul Vaneigem qui y découvrait comme un souffle soixante-huitard en plein Moyen Age [35]. Certains historiens – dont Lerner et Vauchez – ont même douté de sa réalité objective, y voyant un cas d'hérésie « inquisitoriale » [36], c'est-à-dire créée de toutes pièces par l'Inquisition dans son effort de classification des déviations dogmatiques. Autrement dit, le Libre Esprit serait une vue de l'esprit. Guarnieri et Vaneigem, de même que Grundmann et Cohn avant eux, sont d'avis qu'il a bien existé des communautés ou fraternités au sens large, ayant pu avoir des contacts entre elles. Voici ce qu'écrit Romana Guarnieri : « Ils appelaient leurs conventicules des *paradisi* : ils s'y flagellaient, entraient en extase et probablement vivaient dans la promiscuité. Ils se recrutaient aussi bien parmi les aristocrates des villes, les gros marchands, les clercs et les apostats, que parmi les campagnards illettrés et frustes » [37]. Dans tous les cas, qu'il se soit agi d'une secte bien organisée comme le pensait l'Eglise ou seulement de croyances déviantes partagées par des hommes et des femmes poursuivant une recherche religieuse personnelle, on s'accorde généralement

à faire remonter les prémices du Libre Esprit aux disciples d'Amaury de Bène (mort en 1207), un clerc qui enseignait la philosophie et la théologie à Paris. Les amauriciens soutenaient des doctrines panthéistes proches des conceptions philosophiques de David de Dinant, maître ès arts qui enseignait à Paris au début du XIII[e] siècle et dont l'œuvre – les *Quaternali* – a été vouée à la destruction par le feu au synode de Paris de 1210. Les disciples supposés d'Amaury furent condamnés en 1209 et 1211. Cependant, les premiers témoignages écrits se rapportant directement à la liberté de l'esprit (*spiritus libertatis*) datent de la fin du XIII[e] siècle. Le premier d'entre eux est la *Determinatio de novo spiritu* d'Albert le Grand qui examine 97 propositions hérétiques (pélagiennes et manichéennes selon lui) introduites à Ries, dans le diocèse d'Augsbourg, dans les années 1270-1273 par deux hommes, Arnold et Tietmar. La secte du « Libre Esprit » est mentionnée comme telle pour la première fois dans un bref pontifical de 1311. La compilation albertinienne à propos de l'hérésie de Ries et les documents inquisitoriaux en particulier [38] permettent d'approcher les thèses du Libre Esprit. Par ailleurs, Romana Guarnieri a montré que le *Mirouer des simples ames* de Marguerite Porète devait être considéré comme un manifeste du Libre Esprit. A ce titre, il représente une des sources principales pour la connaissance des doctrines de ce mouvement [39].

On doit à Romana Guarnieri d'avoir, dès 1946 [40], identifié en Marguerite Porète, l'auteur du *Miroir*, qui auparavant passait pour l'œuvre de la bienheureuse Marguerite de Hongrie. Selon Guarnieri, le *Miroir* est une sorte de manifeste des thèses mystiques du Libre Esprit. Il s'agit d'un texte en moyen-français dont le titre complet est le suivant : *Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*. Il s'agit d'une œuvre majeure de la mystique occidentale, très proche de la sensibilité théologique d'un Maître Eckhart. Y sont abordés les thèmes du renoncement à l'identité propre, de l'anéantissement de l'esprit dans la divinité, de l'union entre l'homme et le Dieu inconnaissable. C'est un dialogue d'inspiration courtoise entre des personnages symboliques : Ame, Dame Amour, Raison... Ce texte dialogué n'est pas sans rappeler les dialogues platoniciens, quoique la construction en soit beaucoup moins rigoureuse. Le livre est bâti comme un roman de chevalerie : c'est l'histoire d'une quête, la quête de « fine amour ». L'Ame est sommée par la Raison de s'expliquer sur la fusion d'Amour qu'elle a vécue. Le propos central de l'ouvrage est bien exprimé par le titre du douzième chapitre : *Le vray entendement de ce que ce livre a dit que l'Ame Adnientie n'a point de voulenté*. L'âme unie à Dieu est anéantie au point de perdre toute volonté propre, elle est annihilée en Dieu. L'âme dans cet état de non-vouloir (*nient vouloir*) est totalement déifiée : *Ceste ame est Dieu par condicion d'amour*. L'âme divinisée, l'âme ainsi touchée par la grâce est sans péché. Le principal grief des inquisiteurs contre Marguerite était l'abandon des vertus, le congé donné aux vertus par l'âme déifiée. L'âme divinisée doit renoncer aux vertus et aux œuvres, une sorte de quiétisme avant la lettre pour lequel les œuvres sont inutiles : « il faut se sauver de foi sans œuvres », écrit-elle. De plus, cette indifférence aux pratiques extérieures de la foi s'enracine, dans le *Miroir*, sur l'opposition entre « Sainte Eglise la grande » (*Saincte Esglise la grant*), gouvernée par l'Amour, et « Sainte Eglise la petite », l'Eglise des vertus et des rites, gouvernée par la Raison ; la première est celle des parfaits, la seconde, celle des fidèles, des *grossi, des asnes*

très asnes. Il y a là une sorte de rejet « individualiste » du conformisme religieux. D'autre part, le fait que le livre ait été écrit en vulgaire et non en latin lui permettait de toucher un public plus simple, ce qui était perçu comme un danger supplémentaire par l'Eglise. Si Marguerite Porète ne s'était pas exprimée en langue vernaculaire, elle n'aurait sans doute pas été condamnée.

L'idée centrale du Libre Esprit est la déification ou divinisation du chrétien. Le fondement d'une telle doctrine est panthéiste : Dieu est tout ce qui existe et l'homme peut devenir Dieu par nature. Le Libre Esprit affirme la possibilité d'une union avec Dieu dès que l'homme se rend libre pour Lui. C'est là le sens exact de cette liberté de l'esprit qui n'a rien à voir avec la figure du libre penseur, de l'esprit fort à la manière voltairienne. Rendre libre son esprit, c'est le rendre vide, vacant pour recevoir Dieu. Celui dont l'esprit s'est anéanti peut alors déclarer : « je suis devenu Dieu ». Dans les communautés ou fraternités du Libre Esprit, la distinction était nette entre les différents degrés d'avancement spirituel : *incipientes*, *proficientes* et *perfecti*. Ceux qui avaient atteint cet état de perfection – les *perfecti* ou parfaits déifiés – étaient objets d'adoration. Ils se disaient rois et reines et s'habillaient luxueusement. La médiation du clergé, les sacrements et le culte des saints leur apparaissaient superflus ; les œuvres et les vertus, inutiles. Les hommes parfaits n'auraient donc plus été soumis à la morale commune, en particulier dans le domaine sexuel. Le passage de l'union spirituelle à l'union charnelle n'aurait pas entraîné de péché. Le Libre Esprit pouvait mener au « libertinage ». Tout appartenant à tous, le vol leur était permis. Cependant, il faut se méfier de ces accusations d'« anomisme » et de dérèglements moraux, même lorsqu'elles ont été confirmées par des accusés lors d'interrogatoires, car elles étaient en quelque sorte inséparables de l'hérésie, la déviation en matière de foi s'accompagnant nécessairement aux yeux des inquisiteurs des plus graves ignominies dans le domaine des mœurs [41]. Il faut se rappeler que c'est essentiellement au travers des documents inquisitoriaux que l'on connaît les thèses du Libre Esprit. Tout ce que l'on en dit est donc fort dépendant du point de vue du censeur. On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure les inquisiteurs n'ont pas accentué les aspects hérétiques de ces doctrines, lesquelles tâchaient d'exprimer en une langue forcément plus floue et plus ambiguë que le latin des théologiens de l'époque les grandes intuitions de la mystique.

2. La répression du mouvement

L'indépendance du mouvement béguinal par rapport à la hiérarchie ecclésiastique devait nécessairement susciter la méfiance et l'hostilité de l'Eglise aux XIIIe et XIVe siècles [42]. Deux types d'attitudes furent adoptées : le rejet et l'intégration. Le rejet des béguines hétérodoxes, considérées comme hérétiques ; l'intégration des béguines orthodoxes, contraintes d'adopter la règle de saint Augustin ou de fusionner avec les tiers ordres [43]. L'attitude de rejet à l'égard du mouvement béguinal, considéré comme hérétique, s'est surtout développée au début du XIVe siècle. Le 1er juin 1310, Marguerite Porète est brûlée à Paris en place de Grève, dans la France de Philippe le Bel, avec son livre *Le Mirouer des simples ames*. En 1311-1312, le concile de Vienne (en France) condamne l'hérésie des bégards et béguines. Le pape Clément V (1305-1314) reprend les principaux chefs d'accusation dans les décrets *Ad nostrum* et *Cum*

de quibusdam mulieribus. Ces derniers, compilés en 1313 dans les *Clémentines*, seront publiés après sa mort, en 1317. Cette même année, les canons du concile de Vienne sont promulgués par Jean XXII, ce qui déclenche une persécution générale du bégardisme, en particulier dans la région rhénane où l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, poursuit déjà ce courant déviant depuis 1306. Il fera brûler ou noyer dans le Rhin un grand nombre de bégards et de béguines. Toutefois, en 1319, le pape précise que les béguines orthodoxes ne devaient pas faire l'objet de poursuites. C'est ainsi que le mouvement béguinal, dans sa forme autorisée, se maintiendra au-delà du XIVe siècle, mais uniquement dans le Nord (pensons aux grands béguinages des Flandres et des Pays-Bas).

Je voudrais, pour terminer, détailler un peu plus le cas du procès de Marguerite Porète [44], la plus célèbre de ces béguines hétérodoxes. Née vers 1250, elle était originaire du Hainaut, de Valenciennes exactement. Tout ce que l'on sait de la vie de Marguerite provient pour l'essentiel des documents inquisitoriaux. Dès avant 1306, son livre fut brûlé une première fois, à Valenciennes en pleine place publique, sur ordre de l'évêque de Cambrai Gui II, et sa lecture en fut prohibée sous peine d'excommunication. Gui II interdit à Marguerite de diffuser de nouveau ses écrits à moins d'être jugée hérétique et relapse. Ne tenant pas compte de son avertissement, elle récidiva, toujours avec le *Miroir des âmes simples et anéanties*, son unique et magistral ouvrage. Elle fut ensuite poursuivie par le successeur de Gui, Philippe de Marigny, puis par une instance inquisitoriale plus haute, à savoir l'inquisiteur provincial de Haute-Lorraine. Dénoncée, elle est arrêtée, questionnée et, enfin, condamnée. Pourtant, Marguerite avait cherché à se protéger et à prévenir une condamnation. Ainsi, dans l'introduction de quelques-uns des manuscrits, on trouve avant le texte une approbation écrite par trois clercs : d'une part, le célèbre théologien Godefroid de Fontaines, ex-régent de l'Université de Paris, qui fait un grand éloge du livre – même s'il pense qu'il ne peut être mis entre toutes les mains car il pourrait procurer aux lecteurs des illusions sur leur propre perfection –, et, d'autre part, un cistercien appelé Franc, de l'abbaye de Villers en Brabant, et un franciscain du nom de Jean. Mais rien n'y fit. Marguerite comparaît devant l'inquisiteur général du royaume, le dominicain – et par ailleurs confesseur du roi Philippe – Guillaume de Paris, qui s'occupe également du procès intenté aux Templiers à partir de 1307. On connaît la fin du procès contre Marguerite Porète, qui aura passé un an et demi en prison (laps de temps légal laissé aux accusés pour leur permettre de réfléchir et, le cas échéant, de se rétracter) : l'inquisition la condamnera à être livrée au bras séculier afin d'être brûlée sur le bûcher en 1310 [45].

3. Conclusion

La thèse qui sous-tend mon étude est la suivante : pour qu'un courant hétérodoxe soit reconnu et dénoncé comme hérétique, il faut qu'un pouvoir le désigne comme tel. Dans l'Europe médiévale, l'Eglise – appuyée sur le bras séculier – a été ce pouvoir de discrimination entre l'orthodoxie et l'hérésie : c'est elle qui a, en quelque manière, « inventé » l'hérésie. En guise de conclusion, je citerai un passage du grand livre de Robert I. Moore : « l'hérésie n'existe que dans la mesure où l'autorité décide de déclarer qu'elle existe. Les hérétiques sont ceux qui refusent de souscrire aux doctrines et de

reconnaître la discipline qu'exige l'Eglise : pas d'exigence, pas d'hérésie. L'hérésie (…) ne peut naître que dans le contexte d'une affirmation d'autorité à laquelle l'hérétique résiste : elle est donc par définition une affaire politique » [46].

Notes

[1] R. I. Moore, *La persécution, sa formation en Europe, Xe-XIIIe siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 ; rééd., Paris, Les Belles Lettres 1997 (« 10/18 ») [éd. angl. *The Formation of a Persecuting Society : Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, 1987] ; Id. « A la naissance d'une société persécutrice : les clercs, les cathares et la formation de l'Europe », dans R. I. Moore, dir., *La persécution du catharisme, XIIe-XIVe siècle, Actes de la 6e Session du Centre d'études cathares René Nelli*, Carcassonne, Centre d'études cathares, 1996 (« Heresis »), p. 11-37.

[2] Je note toutefois au passage que le chef d'accusation n'était pas l'hérésie, mais la sorcellerie.

[3] Je renvoie à la contribution (dans le présent ouvrage) de N. Bogaerts, « La répression du paganisme et de l'arianisme dans les conciles occidentaux des IVe-VIIe siècles ».

[4] C'est, à ma connaissance, le premier bûcher du Moyen Age.

[5] M. Zerner, dir., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition,* Nice, Z'Editions, 1998 (« Collection du Centre d'études médiévales de Nice », 2). Cet ouvrage est basé sur l'hypothèse que « les discours anti-hérétiques sont construits pour défendre la progression de l'institution ecclésiale ». Voir également, Ead., « Hérésie », dans J. Le Goff et J.-Cl. Schmitt, dir., *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 464-482.

[6] Je reviendrai plus loin sur les travaux de A. Brenon, lesquels portent sur le catharisme.

[7] D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1100-1150,* Paris, Aubier, 1998 (« Collection historique »). L'ouvrage montre comment la société chrétienne de persécution – que Cluny a contribué à mettre en place – rejette trois figures de l'Autre : l'autre intérieur (l'hérétique), l'autre mi-intérieur mi-extérieur (le juif), et l'autre extérieur (le musulman). Ainsi (et contrairement à la légende dorée relative à l'abbé de Cluny), l'ordonnancement du discours chrétien par Pierre le Vénérable a-t-il produit de l'exclusion.

[8] Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une invention de toute pièce. Le point de vue n'est pas à ce point constructiviste. Les croyances hétérodoxes et la divergence des opinions ont existé de tout temps, mais elles ne sont jugées hérétiques que si un pouvoir les dénonce comme telles.

[9] Il existe sur le catharisme un nombre considérable de livres et d'articles de toutes sortes, dont beaucoup sont malheureusement farfelus. Outre un excellent petit livre récent qui fait fort bien le point sur les recherches concernant le catharisme et, plus généralement, sur les croyances et pratiques religieuses du Languedoc médiéval – J. Berlioz, dir., *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, éditions du Seuil, 2000 (« Points Histoire », 279) –, je mentionnerai essentiellement ici les études sérieuses et novatrices de A. Brenon, dont le mérite est de s'être efforcée – comme directrice, de 1982 à 1998, du Centre d'études cathares René Nelli à Carcassonne, et comme secrétaire de rédaction de la revue internationale d'hérésiologie médiévale *Heresis* – de nous ramener aux textes mêmes des cathares de manière à nous faire entrer dans l'authenticité de leur message qui était de vouloir fonder un christianisme de l'Esprit, s'appuyant sur la Pentecôte, et d'organiser un retour à la prédication évangélique. Parmi les travaux de A. Brenon, je citerai : *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 1989 ; *Les femmes cathares*, Paris, Perrin,

1992; *Les cathares, vie et mort d'une Eglise chrétienne*, Paris, J. Grancher, 1996; *Les cathares, pauvres du Christ ou apôtres de Satan ?*, Paris, Gallimard, 1997 («Découvertes», 319); *Les archipels cathares, dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors, Dire éditions, 2000; *Le dico des cathares*, Toulouse, Milan, 2000. Je signalerai encore: de R. Nelli (le chantre de l'Occitanie – à la fois poète et érudit – mort en 1982), *La philosophie du catharisme, Le dualisme radical du XIII*e *siècle*, Paris, Payot, 1975, rééd. Toulouse, Privat, 1988; de M. Roquebert (grand historien du catharisme, en quoi il voit la résurgence de la gnose chrétienne des premiers siècles), *L'épopée cathare*, en 6 tomes: 4 tomes, Toulouse, Privat, 1971-1989, 2 tomes, Paris, Perrin, 1998, rééd. en 2 vol., Paris/Toulouse, Perrin/Privat, 2001; de J. Duvernoy, *Le catharisme*, en 2 tomes (t. 1, *La religion des cathares*; t. 2, *L'histoire des cathares*), Toulouse, Privat, 1976 et 1979, rééd.; et le classique de E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1979, dans lequel il exploite le registre d'Inquisition (1318-1325) de Jacques Fournier – à Pamiers –, le futur pape Benoît XII. Voir aussi, de Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII*e *et au début du XIII*e *siècle, politique pontificale et controverses*, Paris, PUF, 1966 («Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris, Série Recherches», 27), réimpr. Marseille, Laffitte Reprints, 1982; Ead., *Hérésie et hérétiques: vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Rome, Edizioni di Storia e letteratura, 1969 («Storia e letteratura, Raccolta de Studi e Testi», 116). Et plus récemment, M. Zerner, dir., *L'histoire du catharisme en question: le «concile» de Saint-Félix, 1167*, Nice, Z'Editions, 2001 («Collection du Centre d'études médiévales de Nice», 3) [vers 1170 (la date traditionnelle de 1167 n'est plus aujourd'hui acceptée unanimement) se serait tenu au château de Saint-Félix-de-Caraman, près de Toulouse en Lauragais, un concile cathare présidé par l'évêque bogomile de Constantinople Nicétas (Niquinta), dont le but était l'organisation des diocèses cathares. Certains historiens contemporains – dont la plupart de ceux qui ont participé à ce livre – mettent en doute la tenue de ce concile, ou du moins des actes qui en rendent compte. Ceux-ci ont été publiés au XVIIe siècle d'après une copie de 1232 (dont l'authenticité fut contestée), et examinés attentivement par André Dondaine en 1946, qui les a jugés confirmés par d'autres sources. Voir J. Berlioz, «Le concile cathare de Saint-Félix a-t-il eu lieu?», *L'Histoire*, 231 (1999) 19-20]. Je me permets également de citer une étude que j'ai écrite sur le catharisme (et dont certains éléments sont repris ici): B. Beyer de Ryke, «Le défi cathare, une hérésie dualiste en plein Moyen Âge ?», *Villers*, 21 (2002) p. 36-49.

[10] N. Peyrat, *Histoire des albigeois, Les Albigeois et l'Inquisition*, 3 vol., Paris, Lacroix-Verboeckhoven, 1870-1872; rééd., Nîmes, Lacour, 1996.

[11] Voir Y. Hagman, «Les historiens des religions et les constructions des ésotéristes», dans *Le Catharisme: l'édifice imaginaire, Actes de la 7*e *Session du Centre d'études cathares/René Nelli*, Carcassonne, Centre d'études cathares, 1998 («Heresis «), p. 131-143.

[12] P. Jimenez Sanchez, «La vision médiévale du catharisme chez les historiens des années 1950: un néo-manichéisme», dans *Le catharisme: l'édifice imaginaire, ibid.,* p. 65-96; et aussi, A. Brenon, «Le catharisme méridional: questions et problèmes», *Le Pays cathare, op. cit.*, p. 81-100.

[13] «Secte» que les empereurs byzantins ont en vain essayé d'exterminer au IXe siècle. Les pauliciens se disaient chrétiens mais leur doctrine ressemblait à celle des manichéens. Ils opposaient le Dieu bon qui créa le ciel et les anges au Dieu du mal, créateur du monde matériel visible.

[14] Le mouvement bogomile (du nom de son fondateur le prêtre Bogomil, qui en bulgare signifie l'«ami de Dieu») est un mouvement hérétique dualiste qui a pris naissance au Xe siècle en Bulgarie et s'est propagé dans les pays balkaniques, puis dans l'Empire byzantin, au XIIe siècle. La doctrine du bogomilisme est fondée sur un système manichéen qui oppose la lumière et les ténèbres, c'est-à-dire le Bien et le Mal. Les bogomiles puisent leurs préceptes dans

l'Evangile mais refusent l'Ancien Testament. Pour eux, la création – mauvaise par essence – ne saurait être l'œuvre du Dieu bon, mais d'un Dieu obscur. Ils s'opposaient à l'Eglise officielle et rejetaient un certain nombre de ses doctrines, en particulier les trois sacrements du baptême, de l'eucharistie et du mariage, ainsi que la vénération des images, spécialement de la croix, et le temple comme lieu sacré. Au XIIe siècle, des missionnaires bogomiles venus de l'Empire byzantin où la secte était persécutée, ont gagné la Lombardie, et de là l'Europe occidentale. Le mouvement passe souvent pour avoir été à l'origine du développement du catharisme en France et en Italie aux XIIe et XIIIe siècles. Ce n'est pas le point de vue que je privilégie dans cette étude, même s'il faut reconnaître d'évidentes similitudes structurelles entre le bogomilisme et le catharisme.

[15] Au total, deux traités et trois rituels cathares : le *Traité anonyme latin*, le *Livre des deux principes* – abrégé d'un écrit de Jean de Lugio –, le *Rituel occitan de Lyon*, le *Rituel latin*, et le *Rituel occitan*. L'ensemble de ces textes est repris dans R. NELLI, *Ecritures cathares*, nouvelle édition actualisée et augmentée par A. BRENON, Monaco, éditions du Rocher, 1995. Pour le *Livre des deux principes*, édition par le Père A. DONDAINE, dans *Un traité néomanichéen du XIIIe siècle, le « Liber de duobus principiis », suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rome, 1939 ; et nouvelle édition par Ch. THOUZELLIER, *Livre des deux principes*, Paris, Cerf, 1973 (Sources chrétiennes, 197).

[16] A. BRENON, « Le catharisme méridional… », dans *Le Pays cathare, op. cit.,* p. 84.

[17] Chanoine de Bonn puis abbé de l'abbaye double de Schönau, Ecbert était le frère d'Elisabeth de Schönau et un proche de l'abbesse Hildegarde de Bingen.

[18] On sait que celui-ci n'était pas en odeur de sainteté au Moyen Age. Voir la belle étude de L. BOBIS, *Le chat, histoires et légendes*, Paris, Fayard, 2000.

[19] Paris/Genève, 1848-1849, réimpr. Paris, éditions Jean de Bonnot, 1996. Sur Charles Schmidt par rapport aux cathares, voir M. JAS, « L'orthodoxie protestante, le rêve albigeois, Schmidt et Peyrat », dans *Le catharisme : l'édifice imaginaire, op. cit*.

[20] D'après A. BORST [*Die Katharer*, Stuttgart, Hiersemann, 1953 (« Schriften der Monumenta Germaniae Historica », 12), réimpr. Freiburg, Herder, 1995 ; trad. fr. *Les cathares*, Paris, Payot, 1974] la première mention connue d'« albigeois » pour désigner des hérétiques figure dans le quatrième canon du concile de Tours de 1163. Cette date coïncidant avec la première mention du mot « cathare » par Ecbert de Schönau, il pourrait s'agir d'une reconstruction *a posteriori*. Voir J.-L. BIGET, « Les « albigeois » : remarques sur une dénomination », dans *Inventer l'hérésie ?, op. cit.*, p. 219-255 [225-226].

[21] *Livre des deux principes*, édition et traduction par Ch. THOUZELLIER, Paris, Cerf, 1973 (« Sources chrétiennes », 198), p. 191.

[22] Voir B. BEYER DE RYKE, « L'apport augustinien : Augustin et l'augustinisme politique », dans A. RENAUT, dir., *Histoire de la philosophie politique*, t. II, *Naissances de la Modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 43-86.

[23] Selon une expression de J.-L. BIGET, « Les « albigeois »… », *op. cit*., p. 229-230.

[24] En octobre 2002, le Centre d'Etudes Cathares de Carcassonne a organisé un colloque sur le thème de « La croisade albigeoise », sous la présidence de M. ROQUEBERT. Ont participé notamment à ce colloque : M. AURELL, R. I. MOORE, Ph. CONTAMINE, M. ZERNER, P. JIMENEZ, J.-L. BIGET,… Les volets abordés ont été : 1° Les sources pour l'étude de la croisade albigeoise ; 2° Les causes et les évènements de la croisade ; 3° Les acteurs de la croisade ; 4° Les conséquences de la croisade.

[25] Je rappellerai, en ce qui concerne cette première croisade féodale, le rôle central de Simon de Montfort, petit noble d'Ile-de-France qui s'est placé à la tête des croisés. Les pillages et les massacres n'ont pas manqué dans cette expédition : à Béziers, la population est passée au fil de l'épée (« Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens ! », aurait dit le légat pontifical et abbé

de Cîteaux, Arnaud Amaury), à Lavaur, les défenseurs sont pendus, à Bram, on crève les yeux et on coupe les nez aux hommes du lieu.

[26] En 1226, le roi Louis VIII prend personnellement la tête d'une croisade qui aboutira (après sa mort) à l'annexion définitive du Midi au domaine royal capétien.

[27] A la même époque que les cathares, se développe un autre mouvement apostolique, celui des vaudois ou « pauvres de Lyon », qui pratiquent eux aussi une spiritualité différente de celle de l'Eglise de Rome. Il s'agissait de pieux laïcs qui voulaient mener une vie pauvre et dévouée à Dieu. Leur nom dérive de celui de leur fondateur, Pierre Valdès ou Vaudès, un riche marchand lyonnais qui entreprit de suivre à la lettre l'Evangile et de vivre dans la pauvreté comme le Christ. Vers 1175, il vendit tous ses biens au profit des pauvres, abandonna sa femme et ses deux filles, et se mit à vivre d'aumônes, entraînant de nombreux pieux laïcs (et quelques clercs) avec lui. Il mène avec ses compagnons une existence itinérante, sans logis, mendiant sa subsistance. Les vaudois sont vite suspects aux yeux de l'Eglise, car ils comptent dans leurs rangs une majorité de laïcs et également des femmes. De plus, ils traduisent la Bible en langue vulgaire et prétendent comprendre l'Evangile et pouvoir prêcher la bonne parole sans devoir passer par l'Eglise. Celle-ci les condamne comme hérétiques en 1184. Mais ils s'implantent fortement dans la vallée du Rhône et dans le Languedoc. Fait original, la prédication des vaudois ayant été jugée – par l'Eglise – utile contre les cathares à l'égard desquels ils ont toujours marqué de l'hostilité, ils furent tolérés en Languedoc jusque vers 1230, après quoi ils ont été poursuivis comme hérétiques. Il subsiste aujourd'hui quelques communautés vaudoises en Suisse, en Italie, et même aux Etats-Unis et en Amérique du Sud.

[28] L. Albaret, *L'Inquisition, rempart de la foi ?*, Paris, Gallimard, 1998 (« Découvertes », 366) [présentation rapide et claire de l'Inquisition, par un historien qui prépare une thèse sur le sujet, sous la direction de J. Chiffoleau].

[29] C'est sans doute l'occasion de rappeler que les fameux « châteaux cathares » n'ont rien de cathare. Certes les cathares ont pu s'y réfugier, mais ils n'ont pas été construits par les cathares. C'est là un des autres aspects du mythe cathare. En ce qui concerne Montségur, il s'agit d'une forteresse qui a été bâtie en 1205 sur un piton rocheux, à plus de mille mètres d'altitude, dans le sauvage comté de Foix.

[30] On pourra lire une biographie romancée de ce personnage sous la plume de H. Gougaud, *Bélibaste*, Paris, Seuil, 1982.

[31] Avec les béguines s'est écrit le premier chapitre de la mystique rhéno-flamande. On retrouve chez elles ce souffle de la théologie négative dionysienne qui marque l'un des plus hauts sommets de la théologie chrétienne. En tant que femmes dans un Moyen Age dominé par les hommes, ce « mâle Moyen Age » dont parlait Georges Duby, elles ont également exercé un pouvoir – certes spirituel, mais un pouvoir cependant – peu commun pour les personnes de leur sexe. C'est sans doute la raison pour laquelle on trouve tant d'études féministes dans l'historiographie sur les béguines. Ainsi ces femmes spirituelles sont-elles intéressantes à plus d'un titre. Comme femmes, elles se sont affirmées dans l'un des champs sociaux qui étaient à leur disposition au cours de la période médiévale, celui de l'intériorité religieuse. Comme mystiques, elles ont élaboré de hautes pensées spirituelles, dans la droite ligne de l'approche amoureuse de Dieu – développée par l'école cistercienne – et de la théologie négative chrétienne dont Denys l'Aréopagite, aux V[e]-VI[e] siècles, est la source incontestée.

[32] Sur le mouvement béguinal, il existe une bibliographie très abondante. Je citerai les travaux suivants : B. Delmaire, « Les béguines dans le nord de la France au premier siècle de leur histoire », dans M. Parisse, dir., *Les religieuses en France au XIII[e] siècle*, Nancy, 1985, p. 121-162 ; G. Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout, Brepols, 1988 (« Témoins de notre histoire ») ; H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei,*

den Bettelorden und dern religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin, 1935, rééd., Darmstadt, 1961 ; A.-M. Helvetius, « Les béguines : des femmes dans la ville aux XIIe et XIVe siècles », dans E. Gubin et J.-P. Nandrin, dir., *La ville et les femmes en Belgique. Histoire et sociologie*, Bruxelles, 1993 (« Travaux et Recherches », 28), p. 17-40 ; M. Lauwers, « Paroles de femmes, sainteté féminine, l'Eglise du XIIIe siècle face aux béguines », dans G. Braive et J.-M. Cauchies, dir., *La critique historique à l'épreuve, Liber discipulorum Jacques Paquet*, Bruxelles, 1989 (« Travaux et recherches », 17), p. 99-115 ; E. W. McDonnell, T*he beguines and beghards in medieval culture, with special emphasis on the belgian scene*, New Brunswick, 1954 ; A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de nederlandse begijnen en begardenbeweging*, Anvers, 1947 ; E. Neumann, *Rheinisches Beguinen-und Begardenwesen*, Meisenheim, 1960 ; J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, *l'Eglise et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle*, Paris/La Haye/New York, Mouton, 1978 ; W. Simons, « The beguine movement in the southern low countries. A reassessement », *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 59 (1989) p. 63-105 ; W. Simons, *Cities of ladies. Beguine Communities in the Medieval Law Countries, 1200-1565*, Philadelphie, 2001. Je me permets de citer une petite étude que j'ai écrite sur les béguines : B. Beyer de Ryke, « La spiritualité des béguines, Trois femmes mystiques du XIIIe siècle : Mechtilde, Hadewijch, Marguerite », *Villers*, 14 (2000) p. 8-14.

[33] G. Epiney-Burgard et E. Zum Brunn, *Femmes troubadours de Dieu, op. cit.*, p. 11.

[34] Le même reproche sera fait plus tard à Maître Eckhart. Voir B. Beyer de Ryke, *Maître Eckhart, une mystique du détachement*, Bruxelles, Ousia, 2000 (« Figures illustres », 1) [diffusion : Librairie philosophique J. Vrin] [pour les rapports entre Maître Eckhart et les béguines, voir p. 48-62 ; ce que je dis ici des béguines s'appuie sur les développements faits dans ce livre].

[35] Sur le Libre Esprit, voir R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965 (« Archivio italiano per la storia della pietà », 4) ; Id., « Frères du Libre Esprit », *Dictionnaire de spiritualité*, V, col. 1241-1268 ; R. E. Lerner, *The Heresy of Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972 ; R. Vaneigem, *Le mouvement du Libre Esprit, généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Age, de la Renaissance, et, incidemment, de notre époque*, Paris, Ramsay, 1986. Voir aussi N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Julliard, 1964 [éd. angl. *The pursuit of the Millenium*, 1957].

[36] D'après M. d'Alatri, « Eresie perseguitate dall' Inquisizione in Italia », *The concept of heresy*, 1976, p. 211-224. A. Vauchez estime par ailleurs que la secte des frères et sœurs du Libre Esprit « n'a jamais existé que dans l'imagination des inquisiteurs », qu'il s'agit en somme d'une « étiquette commode qui permettait de se débarrasser de ceux qui s'opposaient » au « processus de normalisation » du bégardisme. Voir A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1994 (« Points Histoire », 184) [1re éd., Paris, PUF, 1975 ; ici nouvelle édition augmentée], p. 168.

[37] R. Guarnieri, « Frères du Libre Esprit », *op. cit*., col. 1245.

[38] Pour la période qui nous concerne, les documents les plus importants sont ceux qui se rapportent : 1° à la persécution du bégardisme à Strasbourg (1317-1319) par Jean Ier de Zurich (1306-1328) ; 2° au procès d'inquisition intenté en 1322 par Henri II de Virnebourg (1304-1332) contre Walter de Hollande et ses compagnons ; 3° à cet autre procès mené vers 1335 par l'inquisiteur de Prague Gallus Neuhaus contre Jean et Albert de Brünn (Brno). Citons encore les procès suivants : en 1332, celui des béguines de Schweidnitz ; en 1350, celui de Constantin, à Erfurt ; en 1367, toujours à Erfurt, celui de Johannes Hartmann ; et en 1381, celui de Konrad Kannler.

[39] Voir J. Orcibal, « Le miroir des simples âmes et la secte du Libre Esprit », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 88, 1969, p. 35-60.

[40] *Osservatore Romano*, 16 juin 1946.

[41] Voir A. Vauchez dans M. Mollat du Jourdin et A. Vauchez, dir., *Un temps d'épreuves (1274-1449) : Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VI, Paris, Desclée/Fayard, 1990, p. 339-340.

[42] Sur l'hostilité à l'encontre des béguines à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle, voir J.-C. Schmitt, *op. cit.* Le clergé séculier et les fidèles voyaient en elles des paresseuses ; les mendiants, des concurrentes.

[43] Les tiers ordres sont des organisations religieuses de pieux laïcs, créées en relation avec un premier ordre, masculin, et un second ordre, féminin. C'est le résultat en quelque sorte de l'agrégation de laïcs à un grand ordre religieux, laïcs désireux de mener une vie de perfection chrétienne dans le siècle, sans rompre avec la vie familiale et professionnelle. Les premières associations religieuses de ce type remontent, d'après les documents qui subsistent, au XIIe siècle.

[44] Sur Marguerite Porète, voir *Femmes troubadours*…, p. 174-213. Pour le texte du *Miroir*, voir R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito, testi e documenti,* Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965 (« Archivio italiano, per la storia della pietà », 4), p. 501-708. Pour la traduction latine médiévale en regard du texte en moyen-français (éd. Romana Guarnieri), voir *Margaretae Porete, Speculum simplicium animarum*, éd. P. Verdeyen, Turnhout, Brepols, 1986 (« CCCM », 69). Il existe plusieurs traductions françaises, voir *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, trad. M. Huot de Longchamp, Paris, Albin Michel, 1984 (« Spiritualités vivantes », 147) ; *Le Miroir des simples âmes anéanties*, trad. C. Louis-Combet, prés. E. Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 1991. Voir également M. Bertho, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porète, une vie blessée d'amour*, Paris, 1993. Voir aussi A. Hollywood, « Suffering Transformed : Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality », dans B. McGinn, dir., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics : Hadewijch of Brabant, Mechtilde of Magdebourg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1994, p. 87-113 ; M. Lichtmann, « Marguerite Porete and Meister Eckhart : The Mirror for Simple Souls Mirrored », dans *Meister Eckhart and the Beguine*…, p. 65-86 ; L. Richir, *Marguerite Porète, une âme au travail de l'Un*, Bruxelles, Ousia, 2002 (« Figures illustres », 3) [diffusion : Librairie philosophique J. Vrin].

[45] Sur le procès de Marguerite Porète, voir. P. Verdeyen, « Le procès d'inquisition contre Marguerite Porète et Guiard de Cressonessart (1309-1310) », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 81, 1986, n° l-2, p. 47-94.

[46] R. I. Moore, *La persécution, op. cit.*, p. 82.

«Vieux-Croyants» et schisme dans l'Eglise russe
Naissance et développement d'un phénomène complexe [1]

Jeannine Vereecken

La Vieille Foi en Russie est un phénomène complexe, dont l'histoire s'étend sur plus de trois siècles et continue encore de nos jours. Malgré la littérature abondante qui lui est consacrée, une étude générale fait toujours défaut. En outre, l'ouverture récente de certaines archives ne cesse de mettre au jour de nouveaux documents. Il est donc impossible d'approfondir ce sujet dans le cadre restreint de la présente contribution ; je me bornerai à esquisser brièvement l'histoire du mouvement, et plus particulièrement, de ses rapports, toujours changeants, envers le pouvoir temporel et spirituel. Je tiens à souligner que mon exposé est largement tributaire d'un nombre d'ouvrages solides, tel le livre toujours inégalé de Pierre Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol* (1938).

1. Remarques préliminaires

D'abord il faudrait préciser qu'à l'origine, la Vieille Foi n'est pas une «hérésie», mais une foi coupée de l'Eglise institutionnalisée et de sa hiérarchie ; poussée dans la périphérie géographique et sociale, elle a subi une «hérétisation secondaire» [2].

Les termes «Vieux-Croyants» et «Schisme» sont souvent (et à tort) traités comme synonymes, surtout dans la littérature ancienne. Des études plus récentes (Crummey, Michels) ont démontré que le Schisme russe au XVIIe siècle n'a pas été provoqué (seulement) par la dissidence des Vieux-Croyants, mais par plusieurs formes de dissidence religieuse, qui par la suite se sont fondues dans la Vieille Foi. La cause profonde du Schisme ne serait pas la prédication des «Pères» de la Vieille Foi et la diffusion de leurs textes, mais la profonde aliénation du peuple russe par rapport à son Eglise [3].

Notons ensuite que les rapports entre Eglise et Etat à l'époque moscovite étaient fondés sur l'idée byzantine de la «Symphonie», c'est-à-dire l'harmonie entre le

pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. Le prince était le défenseur de la justice et de l'orthodoxie, le « bras séculier de l'Eglise », mais il convoquait les conciles et prenait part à la désignation du patriarche. Le patriarche, tout en étant le sujet du prince, devait le guider dans les sentiers de la religion et de la morale [4]. En Russie, l'idée du prince défenseur de l'orthodoxie avait pris encore plus de poids, depuis que l'Etat moscovite, après la chute de Constantinople, se considérait comme le seul Etat véritablement chrétien (Moscou était la Troisième Rome). D'autre part, cette conception théocratique du pouvoir impérial contenait un danger, car, si le prince s'écartait de la foi orthodoxe, ses sujets n'étaient plus tenus de lui obéir. C'est ce qui se passa lors du Schisme russe.

Enfin, on constate que l'attitude de l'Eglise russe envers les hétérodoxies au XVII[e] siècle était ambiguë. « D'une part, on défendait l'orthodoxie contre tous les dangers extérieurs, surtout contre les influences latines, les sentiments anti-latins étant très violents depuis le Temps des Troubles. D'autre part, les nécessités de la politique faisaient que le protestantisme était abondamment représenté et librement pratiqué dans tout le pays » [5].

2. Les débuts du Raskol

Rappelons brièvement les événements qui ont mené à la dissidence des Vieux-Croyants, suivant la reconstitution minutieuse (et saisissante) qu'en donne Pierre Pascal dans son livre précité. Après le Temps des Troubles (1640-1650), un cercle de zélateurs religieux qui se nomment *Bogoljubcy* (« Amis de Dieu ») se crée autour du jeune tsar Alexis Romanov, se fixant pour but de réformer la discipline et les mœurs dans la société et dans l'Eglise russes : extirper les survivances païennes et les vices publics, restaurer la décence du culte et améliorer la formation du clergé paroissial [6]. En 1652, un de ses membres, Nicon, devient patriarche. Celui-ci montre bientôt ses vraies ambitions, qui sont la suprématie du pouvoir spirituel et la réforme de l'Eglise russe sur le modèle de l'Eglise-mère grecque [7], dont l'autorité était toutefois fort compromise depuis l'Union de Florence (1439) [8]. Agissant de manière autoritaire et brutale, mais toujours avec l'appui du tsar, en quelques années il impose aux fidèles un missel « corrigé » d'après un modèle grec imprimé à Venise (!) [9] et une série de changements du rituel, dont le plus bouleversant est le signe de croix à trois doigts au lieu de deux [10]. Rites et dogmes étant indissolublement liés en Russie, ces nouveautés, et la dernière en particulier, provoquent la contestation des zélateurs [11]. En effet, le signe de croix était l'expression la plus fréquente et la plus générale de la piété privée, plus encore que les autres réformes liées aux dogmes de l'Incarnation et la Trinité [12]. En outre, il avait été confirmé, sous peine d'anathème, par le concile solennel des « Cent chapitres » (*Stoglav)* en 1551.

Nicon rompt donc avec les « Amis » et envoie en exil le plus récalcitrant d'entre eux, l'archiprêtre Avvakum. Quand ses rapports avec le tsar se troublent, le patriarche se retire dans un monastère, sans abdiquer toutefois (1658). Enfin, en 1666, le tsar convoque un concile. En présence des patriarches orientaux et de nombreux prélats grecs, Nicon est déposé mais, contre toute attente des zélateurs, ses réformes sont confirmées [13] : désormais tous les prêtres doivent célébrer les offices selon les missels et rituels révisés et n'admettre que le signe de croix à trois doigts. Les opposants

seront déclarés hérétiques et schismatiques (*raskolniki*) [14]. Parmi les zélateurs, seuls l'archiprêtre Avvakum et trois autres (le diacre Théodore, le prêtre Lazare et le moine de Solovki, Epiphane) refusent de se soumettre et sont excommuniés. Leur condamnation n'est pas seulement liée à la désobéissance, mais aussi aux vieux rites en tant que tels, considérés comme hérétiques. A son tour, Avvakum frappe d'anathème les membres du concile : « Anathème aux prélats prévaricateurs ! » ; l'excommunication est donc réciproque. Pour les défenseurs de la « Vieille Foi », le patriarche et le tsar lui-même ont trahi l'orthodoxie : pour eux, la Troisième Rome vient de tomber, voilà le règne de l'Antéchrist [15]. Avvakum et ses compagnons sont emprisonnés à Pustozersk (sur la Pečora, non loin du pôle Nord). Ils y passeront quinze ans, dont douze sous terre, avant d'être brûlés sur le bûcher en 1682. Pendant ce temps ils continuent la lutte en écrivant de nombreux textes idéologiques en langue vulgaire (les Vieux-Croyants sont les premiers à écrire en russe !), envoyés d'abord clandestinement à quelques cercles de fidèles, et, plus tard, copiés dans des centres lettrés et diffusés à travers toute la Russie [16].

Désormais il y a deux Eglises : d'un côté, une Eglise où prédomine l'esprit politique et qui évolue vers une Eglise d'Etat, « corps sans âme » pour reprendre l'expression de Pascal [17] ; de l'autre, des croyants qui nient l'autorité du patriarche et du tsar et qui renoncent à implanter l'Eglise dans ce monde, une église « spirituelle ».

Arrêtons-nous un instant sur la terminologie se rapportant au Schisme. Le terme slavon *raskol* signifie à la fois « division », « sédition » et « hérésie ». Il est antérieur au phénomène de la Vieille Foi et s'appliquait avant à toute forme de dissidence, tout comme son dérivé *raskolnik,* qui indiquait une personne qui n'obéit pas aux autorités ecclésiastiques. Ce n'est que dans les textes polémiques concernant la Vieille Foi, que les mots prennent le sens de « schisme » et « schismatique » ; ils sont utilisés dans les deux camps [18]. Les dissidents, eux, se nomment *starovercy* (« vieux-croyants », défenseurs de la Vieille Foi). A partir du règne tolérant d'Alexandre II (1855-1881), on utilisera le terme *staroobrjadcy* (« vieux-ritualistes »).

3. Diffusion de la Vieille Foi et persécutions

La dissidence des premiers Vieux-Croyants (quelques idéalistes religieux, lettrés, aspirant à une Eglise meilleure) prend peu à peu le caractère d'un mouvement de masse, populaire, dans lequel se fondent d'autres formes de dissidence religieuse. D'après les études récentes, l'opposition du peuple aux réformes de Nicon n'aurait pas été générée par les prédications et les textes des Vieux-Croyants, mais aurait été causée par l'expansion considérable et drastique des contrôles bureaucratiques sur les paroisses et les monastères, à la suite du Schisme [19]. Ces contrôles visaient à brider l'autonomie séculaire de communautés et d'individus, surtout dans la périphérie de la Moscovie. En d'autres termes : la cause profonde de la dissidence était le sous-développement institutionnel de l'Eglise russe : son défaut d'encadrement (treize diocèses seulement pour l'ensemble de l'Empire en 1652 !). Il y avait un gouffre entre l'Eglise et le bas clergé, entre l'Eglise et les fidèles. Des griefs socio-économiques ont certainement joué un rôle, mais dans quelques régions seulement (le lac Onega, la Sibérie) [20].

Qui sont les dissidents ? Des monastères entiers, surtout les monastères dans des endroits isolés ou éloignés qui échappaient à l'autorité ecclésiastique ; des religieux mal intégrés dans les structures ecclésiastiques, par exemple les innombrables moines, religieuses et prêtres errants (c'est de ce milieu que sont issus les prédicateurs les plus fervents) [21] ; des laïques influencés par le protestantisme, surtout dans les centres commerciaux ; des paysans poussés par des sentiments anticléricaux. Il s'agit donc surtout de mécontents qui fuient les contraintes de l'administration moscovite ou le joug du servage et qui accueillent volontiers une propagande hostile aux autorités ecclésiastiques [22]. En 1663 se dessinent déjà les principaux noyaux de la résistance : la Pomorie autour de l'île Solovki (et son célèbre monastère), l'Outre-Volga, la Basse-Volga et Moscou.

Le patriarche Joachim décide d'exterminer l'insubordination, en faisant retirer et remplacer systématiquement les vieux livres liturgiques, et aussi par la persécution. Une première vague de persécutions sanglantes (1670-1672) disperse les Vieux-Croyants vers des provinces lointaines où ils créent de nouveaux foyers de résistance. Certains fidèles se laissent ramener à l'Eglise établie. On leur fait consommer une hostie « niconienne » [23]. L'ampleur de la dissidence pousse le patriarche Joachim à une persécution encore plus violente (1675-82), provoquant des autodafés collectifs de milliers de gens [24] et un véritable exode vers les régions moins contrôlées par le pouvoir : les immenses forêts du Nord, l'Oural, la Sibérie, les steppes désertiques du Sud [25], et au-delà des frontières (la Pologne et l'Autriche, notamment) [26]. La création de nouveaux diocèses et l'accélération de la disparition des livres anciens ne peuvent plus arrêter la dissidence. Alors le patriarche s'attaque à ceux qu'il considère comme la source des maux ; il ordonne de brûler Avvakum et ses trois compagnons, toujours emprisonnés à Pustozersk [27].

4. « Hérétisation » du mouvement. Rapports au pouvoir à partir de Pierre le Grand

Après la mort des « Pères » de la Vieille Foi, très vite l'absence d'une autorité spirituelle cause la division du mouvement, qui se scinde d'abord en deux : les *Popovcy* (« Sacerdotaux ») et les *Bezpopovcy* (« Sans-Prêtres »). Les premiers restent convaincus de la nécessité d'un sacerdoce dans l'Eglise, malgré l'absence d'évêques ; ils comptent sur les prêtres dissidents de l'Eglise orthodoxe qui voudraient bien les rejoindre et adopter les « vieux rites ». Les *Bezpopovcy*, dans une conception apocalyptique du monde, renoncent au sacerdoce et donc à la plupart des sacrements. Pour eux, sous le règne de l'Antéchrist, l'Eglise a cessé d'exister. Ces « Sans-Prêtres », qui constituent la grande majorité des Vieux-Croyants, se ramifient en une multitude de courants et de sectes, dont la « théologie » et les usages sont souvent très éloignés de ceux de l'Eglise orthodoxe (par exemple les *Chlysty* ou « flagellants ») [28]. Les groupes modérés seront, économiquement et socialement, bien intégrés ; d'autres, plus radicaux, sous l'emprise d'utopies eschatologiques, fuient le monde et les structures établies (par exemple les *Beguny* ou « errants »). Ils vivent en marge de la société ; certains vont jusqu'à rejeter l'usage de l'argent [29].

Dans leurs lieux de refuge, les Vieux-Croyants s'organisent dans des ermitages et des communautés laïques, qui deviennent bientôt des centres spirituels et économiques

importants. Ainsi est née la communauté du Vyg (située entre le lac Onega et la mer Blanche), lieu saint des *Bezpopovcy* et « métropole morale et intellectuelle de la Vieille Foi tout entière » [30]. Près d'un millier d'hommes et de femmes y vivaient, séparés, dans deux monastères, sans hiérarchie, mais sous une règle de chasteté, de pauvreté et d'obéissance et sous l'autorité d'un « cénobiarque ». Il y avait des écoles d'enfants et d'adultes (l'enseignement étant obligatoire) [31], une riche bibliothèque, des ateliers de copistes et de peintres, où l'on copiait les « vieux livres » et où l'on peignait des icônes selon les anciens modèles. Les habitants se nourrissaient surtout du travail de leurs bras : la construction navale et l'exploitation de gisements de fer [32].

Ici nous touchons à un aspect fort intéressant et assez bien étudié, à savoir l'importance des Raskolniki pour l'économie russe [33]. Il est directement lié au problème des rapports entre les Vieux-Croyants et le pouvoir. Des réfugiés qui s'étaient installés le long des routes naturelles de commerce vont bientôt dominer tout le commerce sur la Volga, en fondant chaque fois de nouvelles communautés. Dans l'Oural, les débuts de l'industrialisation leur fournissent des possibilités de travail : ouvriers et entrepreneurs des usines sont presque tous des Vieux-Croyants. Au XIX[e] siècle, l'industrie et le commerce des victuailles dépendent des Vieux-Croyants. De riches marchands, qui dès le début du mouvement jouent un rôle majeur dans la propagation de la Vieille Foi, assurent ainsi les besoins matériels des communautés. C'est grâce à leurs grands mérites dans le développement industriel de la Russie que les Vieux-Croyants ont su s'attirer la bienveillance de l'Etat, même sous le régime répressif de Pierre le Grand [34].

Nous voilà au cœur de notre sujet : les rapports entre les Raskolniki et l'Etat à partir du XVIII[e] siècle. Ces rapports sont très fluctuants : des régimes de répression alternent avec des régimes de discrimination [35].

Pour Pierre le Grand, les Vieux-Croyants sont le principal obstacle à son programme de laïcisation de l'Etat russe. Il renonce à la persécution systématique, qui était encore appliquée par sa demi-sœur, Sophie, et qui avait provoqué des autodafés massifs. Par son oukase de 1716, Pierre relègue les Vieux-Croyants au dernier échelon de la société : il leur défend d'exercer des fonctions publiques et les oblige à se faire enregistrer et à payer double taxe [36]. Afin de pouvoir déceler les non-enregistrés, les curés doivent fournir chaque année la liste des paroissiens qui n'ont pas fait leurs Pâques. Ainsi va se développer un esprit de délation. Les punitions sont lourdes : tortures, galères, exécutions. Mais le nombre des Vieux-Croyants va toujours grandissant [37]. D'autre part, sous Pierre le Grand, on voit les Vieux-Croyants modérés consentir à un compromis avec l'Etat « corrompu ». Ils se déclarent prêts à travailler dans la jeune industrie du fer de l'Oural, afin de garantir la liberté *de facto* et l'existence tranquille de leurs communautés. De son côté, le tsar apprécie la main-d'œuvre qualifiée et disciplinée, l'esprit d'entreprise et d'organisation des *Raskolniki*, qualités qu'ils avaient développées apparemment sous les contraintes des persécutions [38]. Surtout la communauté du Vyg, sous la protection spéciale du tsar, réussit à s'assurer un maximum de privilèges économiques, et jouit d'une autonomie quasi totale. Les membres de la communauté accepteront même de prier pour le tsar, ce qui provoque alors la séparation des adhérents de Philippe (*Philipovcy)*, qui refusent de faire cette concession [39].

Avec Catherine II, la Vieille Foi entre dans sa phase de légalité, ce qui ne veut pas dire égalité de droits. La tsarine applique le principe des Lumières sur l'utilité sociale de la religion. Les Vieux-Croyants doivent servir sa politique de colonisation. Les émigrés sont invités à rentrer au pays, car près d'un million avait fui hors des frontières. Une partie est transférée en Sibérie, d'autres sont installés dans la région de la Basse-Volga, région florissante pour la Vieille Foi jusqu'aux mesures répressives de Nicolas Ier. Le terme *raskolnik* est éliminé des documents officiels, le double impôt est aboli ; il leur est permis d'occuper des charges publiques; le culte est toléré mais le prosélytisme reste défendu. La peste destructrice de 1770-1771 donne l'occasion aux Vieux-Croyants de fonder à Moscou deux grands hôpitaux. Ainsi sont nés les centres renommés du cimetière Rogožkoe et du cimetière de la Transfiguration, appartenant respectivement aux *Popovcy* et aux *Bezpopovcy*, dont l'influence sociale et économique va encore renforcer l'impact religieux de la Vieille Foi. En quelques décennies, le nombre de ses adhérents a plus que triplé à Moscou et atteint les soixante-dix mille [40].

Les tsars Paul Ier et Alexandre Ier continuent dans la même voie de tolérance. L'importance des Vieux-Croyants dans l'industrie et l'économie ne cesse de croître [41]. La prospérité éclatante parmi les membres attire les Orthodoxes vers la Vieille Foi.

En 1800, une tentative de réconciliation et de réunion entre Vieux-Croyants et Orthodoxes aboutit à ce qu'on appelle l'*Edinoverie* (« Union dans la foi ») [42]. Les *Edinovercy* sont des Vieux-Croyants sacerdotaux qui reconnaissent la vérité dogmatique et le magistère de l'Eglise orthodoxe, mais en conservant les anciens livres et rites. Le passage ne peut se faire qu'en un seul sens. Les Vieux-Croyants sont reçus dans l'Eglise par une prière d'absolution qui lève les anathèmes. Mais l'Union s'avère un échec, car elle est aussitôt récupérée par les missionnaires dans la lutte contre le Raskol. Sous Nicolas Ier, elle devient une arme d'oppression : une dizaine de monastères Vieux-Croyants importants seront convertis de force à l'*Edinoverie*.

En effet, sous le règne de Nicolas Ier, la répression reprend dans toute sa violence ; elle se dirige surtout contre les groupuscules et les sectes. On espère ramener les Sacerdotaux à l'orthodoxie par l'*Edinoverie*, mais en vain. Au milieu du XIXe siècle, leur centre hiérarchique (les monastères d'Irgiz dans les steppes d'Outre-Volga) est dévasté. Le terme *raskolnik* réapparaît dans le langage officiel. Comme à l'époque de Pierre le Grand, les Vieux-Croyants sont de nouveau des citoyens de second ordre, qui ne peuvent pas accéder à des fonctions publiques, ni même à la corporation des marchands, sauf à des conditions sévères. Toutefois, ces mesures s'avèrent peu efficaces : les Vieux-Croyants savent les contourner grâce à leur fortune, en profitant de la corruption dans les services publics. A ce moment ils représentent trente (selon d'autres sources, jusqu'à quarante) pour cent de la population orthodoxe [43].

Précisément sous Nicolas II, les *Popovcy* réussissent à fonder une hiérarchie propre, dont le centre, le monastère de Belokrinica, se trouve hors des frontières russes, en Bukovine autrichienne, et qui en peu de temps fournit dix évêques à la Russie [44]. Le régime d'Alexandre II est plus clément mais les mesures ne sont pas supprimées. En 1861, le servage est aboli. C'est alors que beaucoup de paysans rejoignent les Vieux-Croyants. Influencé par des idées libérales, Alexandre III accorde

certains droits aux Vieux-Croyants, mais la discrimination reste : ils obtiennent un passeport, le culte est permis mais pas la propagation de la foi.

Malgré le traditionalisme religieux des Vieux-Croyants, leur nature démocratique et sociale était incompatible avec la base idéologique du système impérial russe. Dans les années décisives du combat entre les révolutionnaires radicaux et la monarchie, les Vieux-Croyants ne seront pas du côté du tsar. Les banquiers et les millionnaires parmi eux supporteront le mouvement révolutionnaire radical [45].

5. La situation des Vieux-Croyants au XXe siècle

En 1905, l'oukase impérial sur la tolérance religieuse entraîne un changement radical de la situation des Vieux-Croyants : l'appellation péjorative *Raskolniki* est remplacée par *Staroobrjadcy* (« vieux-ritualistes »). On leur accorde une organisation autonome avec les mêmes droits que les confessions hétérodoxes ; ils peuvent fonder de nouvelles églises, imprimer librement leurs livres etc. [46].

Pour la période soviétique, nous sommes beaucoup moins bien informés. Je résume donc ici l'exposé d'Antoine Lambrechts [47]. Au début, les Vieux-Croyants ne semblent pas avoir souffert de la même manière que l'Eglise orthodoxe des mesures antireligieuses, parce que leurs sympathies politiques à la veille de la Révolution étaient plus démocrates ou populistes. Aux yeux des Bolchéviques, ils ne représentent pas l'ancien régime tsariste. L'ami de Lénine, l'historien Pokrovskij, défend même cette « Eglise du Peuple » qui a été persécutée par les tsars. Dans les années vingt, les Vieux-Croyants semblent connaître une expansion considérable.

Surtout depuis la Deuxième Guerre Mondiale, il y a une évolution vers une réconciliation des deux Eglises. D'abord on constate un rapprochement « à la base » : dans beaucoup de villes, les Orthodoxes fréquentent les églises des Vieux-Croyants, il arrive même qu'ils y célébrent leurs offices. L'inverse se produit aussi, mais c'est plus rare.

Enfin, en 1971, le Concile local de l'Eglise orthodoxe russe, tenu à Zagorsk, à la Laure de la Trinité-Saint-Serge, lève solennellement les anathèmes du concile de 1666-1667 contre les anciens rites. La conférence est très sévère pour le patriarche Nicon : « celui-ci partait d'une vision erronée qui identifiait le rite grec et le dogme orthodoxe. Ses réformes étaient une rupture brusque et précipitée avec les rites de l'Eglise russe »... et l'anathème contre « les deux doigts » était « complètement sans fondement ». Toutefois, pour les Vieux-Croyants la levée des anathèmes n'a pas donné une base suffisante pour une réunion avec l'Eglise orthodoxe. Tout au plus le Concile de Zagorsk a fait disparaître l'esprit d'animosité.

Aujourd'hui les branches principales de la Vieille Foi sont toujours vivantes dans l'ancienne Union soviétique et dans l'émigration, et comme les autres confessions religieuses, elles connaissent un renouveau depuis les changements politiques. Le nombre actuel des Vieux-Croyants reste très difficile à évaluer ; dans les publications, les chiffres varient entre trois et vingt millions (!) [48].

6. Conclusions : Vieille Foi et pouvoir

Au centre de la naissance du Schisme russe se trouvaient des questions de pouvoir et d'autorité. Qui devait contrôler les affaires religieuses locales ? Dans l'attitude des

Vieux-Croyants vis-à-vis du pouvoir, on constate une tension continuelle entre leur idéal religieux (le désir de s'isoler d'un monde corrompu) et la nécessité pratique de contact, voire de collaboration avec les non-croyants et l'Etat, afin de s'assurer une certaine autonomie. De son côté, l'Etat tente d'exterminer, ou au moins de brider, par la persécution ou par la discrimination, le mouvement devenu incontrôlable, mais en même temps il apprécie beaucoup les grands mérites de ses adhérents dans le développement industriel et économique du pays [49]. Pierre Gonneau conclut ainsi son chapitre sur la Vieille Foi : « L'histoire des Vieux-Croyants prouve l'échec des politiques de répression et de discrimination, mais elle amène aussi à s'interroger sur l'efficacité du système éducatif et des valeurs culturelles de l'Eglise russe entre la période des Troubles et celles des Lumières » [50].

Annexe. Extraits de la Dernière épître de l'archiprêtre Avvakum au tsar Alexis [51]

« Tsar souverain et grand prince Alexis Mikhailovitch, maintes fois déjà je t'ai écrit et supplié de faire ta paix avec Dieu et de t'attendrir, en ta séparation du corps de l'Eglise. Aujourd'hui c'est une dernière prière avec larmes que je t'apporte. De ma prison, ainsi que d'un tombeau, je te dis : prends en pitié ton âme unique, reviens à ta première religion en laquelle tu as été enfanté avec les pieux tsars tes prédécesseurs, tes parents et aïeux ; en laquelle tu as été sanctifié avec nous, tes intercesseurs auprès de Dieu, dans la même sainte piscine ; en laquelle tu as été nourri avec nous aux saintes mamelles de la même Eglise de Sion, de son lait non trompeur, c'est-à-dire tu as été formé avec nous dès ta jeunesse à la même foi orthodoxe et aux saintes croyances. (...)

Quelle est notre hérésie, ou quel schisme avons-nous introduit dans l'Eglise, comme le prétendent les Niconiens, en nous appelant « schismatiques » et « hérétiques » (...) ? Ne leur impute pas, Seigneur, ce péché, car ils ne savent, les pauvres, ce qu'ils font. (...)

Et toi, ne te vante pas. Tu es tombé grandement, et ne t'es pas élevé, par la mutilation de Nicon, le renégat et hérétique (...) ; tu as été tué, quant à l'âme, par sa doctrine, – et non ressuscité. Ne te fâche pas, si je l'appelle renégat. Interroge-nous en vérité, et nous te parlerons clairement, d'œil à œil, et de bouche à bouche te déclarerons hautement. (...)

Pardon, Mikhailovitch, mon cher ! Je mourrai volontiers ensuite, pourvu que tu sois averti. Et je ne mens pas, je ne parle point par feinte : en prison, comme en un tombeau, reclus, que me faut-il ? La mort, et rien plus. Oui certes ! (...)

Tu vois, souverain ? Tu commandes, en liberté, le seul pays de Russie, et moi, le Fils de Dieu m'a soumis, pour mon emprisonnement, et le ciel et la terre. En quittant ton Empire d'ici-bas pour ta demeure éternelle, tu n'emporteras qu'un cercueil et un suaire ; moi, par votre sentence, je n'aurai ni suaire ni cercueil, mes os nus seront déchirés et traînés par les chiens et les oiseaux du ciel : c'est bien fait et il me plaît de gésir sur terre et d'être vêtu de lumière et abrité par le ciel. Le ciel est à moi, la terre est à moi, la lumière est à moi et toute la création : Dieu me l'a donné, comme je l'ai dit plus haut. (...)

Sur ce, Sire, paix à toi et bénédiction, encore une fois, si tu observes ce pour quoi je prie ton âme, tsar ! Sinon, que ta volonté soit faite comme tu le veux ! Je n'aurais pas voulu chez toi cette faiblesse : de toute façon, malgré tout ne serons-nous pas ensemble ? Sinon maintenant, là-bas du moins nous nous reverrons, s'il plaît à Dieu ».

Notes

[1] Pour une bibliographie exhaustive et récente, voir Georg B. MICHELS, *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia.* Stanford, Californie, 1999, p. 308-333.

[2] Aage A. HANSEN-LÖVE, « Allgemeine Häretik, Russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne », dans Rolf FIEGUTH, ed., *Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen*. Vienne, 1996 (= *Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 41), p. 171-294, à la p. 204.

[3] G. B. MICHELS, *At War with the Church, op. cit.*, p. 228-229.

[4] Pierre PASCAL, *Avvakum et les débuts du Raskol. La crise religieuse au XVII*e *siècle en Russie.* Ligugé (Vienne), 1938, p. 165 ; Pierre GONNEAU, « L'Eglise russe : asservissement, permanence et dissidences », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. T. IX : *L'âge de raison (1620/30-1750)* sous la responsabilité de Marc VENARD, Paris, Desclée, 1977, à la p. 501.

[5] PASCAL, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 14-25. Depuis le Temps des Troubles, il y avait en Russie une forte influence occidentale. La Moscovie était inondée d'étrangers : commerçants, médecins de la Cour, officiers, interprètes, négociants, dont beaucoup avaient des serviteurs russes. On accueillait aussi volontiers les savants de l'Ouest et leurs livres. Toutefois, tandis que l'on pourchassait systématiquement les influences catholiques, on ne prenait jamais des mesures radicales contre les influences protestantes. Ainsi les Anglais et les Hollandais de Moscou avaient leur temple public; il en était de même pour les Suédois, auxquels la politique anti-polonaise obligeait à faire des concessions (PASCAL, *op. cit.*, p. 21 et 175-178).

[6] PASCAL, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 156-165.

[7] Pour sa dignité et son autorité, l'Eglise de la Troisième Rome avait intérêt à se lier à l'Eglise grecque, « source de la foi ». Après la chute de Constantinople, le patriarche grec restait toujours le patriarche œcuménique, auquel les Russes devaient obéissance (PASCAL, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 204).

[8] Jean MEYENDORFF, *L'orthodoxie ; hier et aujourd'hui.* Paris, Editions du Seuil, 1964, p. 120-121.

[9] Le problème de la correction des livres liturgiques (corrompus par la longue tradition manuscrite) s'était déjà posé au siècle précédent. La révision critique du *Missel* et du *Rituel* figurait aussi au programme des « Amis de Dieu », mais lorsque Nicon s'entoure d'étrangers suspects (Grecs, Petits-Russiens) et éloigne les recenseurs savants, il perd tout crédit auprès des zélateurs, qui le soupçonnent de latinisme. (PASCAL, *Avvakum*, *op. cit*., p. 128-132 et 208-213).

[10] En somme, le signe de croix à deux doigts se fait avec les *cinq* doigts, en levant l'index et le majeur (symboles des deux natures du Christ) et en joignant en même temps le pouce, l'annulaire et l'auriculaire (symbolisant la Trinité). Les orthodoxes se signent avec trois doigts seulement, en joignant le pouce, l'index et le majeur, tandis que l'annulaire et l'auriculaire restent repliés. Le geste à trois doigts exprime alors à la fois le dogme de la double nature du Christ et celui de la Trinité. Les Vieux-Croyants considéraient ce geste comme appauvri dans son sens théologique, voire troublant (Peter HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube*. *Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang : Das russische Altgläubigentum der Gegenwart.* Göttingen, 1963, p. 86-103).

[11] PASCAL, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 283 et suiv.

[12] HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube*, *op. cit.,* p. 86-103.

[13] En l'absence d'un chef de l'Eglise, le tsar n'osait prendre une décision. En outre, le climat politique avait changé. En 1667, la Pologne avait cessé d'être l'ennemi ; les relations entre orthodoxes et catholiques se multipliaient et les étrangers inondaient la Moscovie. « Les milieux dirigeants étaient en train abandonner la conception traditionnelle du christianisme »

(Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 344-351).

[14] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 372-402.

[15] L'eschatologie joue un rôle important chez les Vieux-Croyants. Selon « l'idéologie » de la Troisième Rome, la Russie représentait le dernier Empire chrétien avant la fin des temps. Il n'y aurait pas de quatrième Rome. Pour les Raskolniki, qui considéraient que la Troisième Rome était tombée, la fin du monde était donc imminente. L'Antéchrist était apparu en la personne de Nicon (Viktoria Pleyer, *Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur*. München, 1961, p. 31-32).

[16] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 420-430 et 467-492 ; Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 102-105. Parmi ces textes il faut surtout signaler l'*Autobiographie* d'Avvakum. Ce document humain saisissant et chef-d'œuvre littéraire inimité décrit le combat acharné de l'archiprêtre contre les réformes, et ses longues années d'exil dans l'Extrême-Nord de la Russie. Voir la traduction française de P. Pascal, *La vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même et sa dernière épître au tsar Alexis*, Paris, Gallimard, 1960 (Les classiques russes) et la traduction anglaise, plus récente, de K. N. Brostrom, *Avvakum. The Life written by Himself,* Ann Arbor, 1979.

[17] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. XVI.

[18] Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 106-120.

[19] Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 220-228.

[20] Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 201-216.

[21] En Russie, un grand nombre de moines et de moniales menaient une vie religieuse alternative, hors des structures monastiques (moines gyrovagues, prophètes, fols (*sic*) en Christ). Après 1666, ils étaient persécutés comme « schismatiques ». En outre, la discipline étant devenue plus sévère, beaucoup de religieux quittaient – bon gré, mal gré – leur couvent et se mettaient à errer à travers le pays. Quant aux prêtres, après les réformes de l'éducation du bas clergé, seuls les lettrés étaient sélectionnés pour les paroisses ; les autres étaient renvoyés à l'école ou simplement déposés. Tout comme les religieux errants, ces prêtres sans paroisse auraient largement contribué à la propagation de la dissidence (Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 148-187).

[22] Michels, *At War with the Church*, *op. cit.,* p. 212-216.

[23] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 527.

[24] C'est aussi en 1675 que se situe le martyre de deux dames de la plus haute noblesse : Théodora Morozova et sa sœur Eudoxie Urusova, filles spirituelles de l'archiprêtre Avvakum (Pascal, *Avvakum*, *op. cit*., p. 498-500). Sur le rôle éminent des femmes en général dans le mouvement du Raskol, voir entre autres Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit.,* p. 129-151 ; Jeannine Vereecken, « La femme idéale dans la *Vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même* », dans *Slavica Gandensia*, t. 27, 2000 (= *Liber Amicorum Carolina De Maegd-Soëp*), p. 303-317.

[25] Sur le Don, chez les Cosaques, les Vieux-Croyants persécutés trouvaient un champ fertile d'apostolat (Pascal, *Avvakum*, *op. cit*., p. 450).

[26] Pascal, *Avvakum*, *op. cit*., p. 533-535.

[27] L'exécution eut lieu le vendredi saint 14 avril 1682 sur la place de Pustozersk, en présence de tous les habitants de la bourgade.

[28] Sur la secte des *Chlysty* en particulier, voir Hansen-Löve, *Allgemeine Häretik*, *op. cit.,* p. 208-210.

[29] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 557-567 ; Pleyer, *Das Russische Altgläubigentum*, *op. cit.,* p. 33-40 ; Manfred Hildermeyer, « Alter Glaube und neue Welt. Zur Sozialgeschichte des Raskol im 18. und 19. Jahrhundert », dans *Jahrbücher für Geschichte Ost-Europas*, 38, 1990, p. 372-398 et 504-525, aux p. 386-391 ; Antoine Lambrechts, « Les Vieux-Croyants en URSS »,

dans *Irenikon. Revue des Moines de Chevetogne,* 1986, 3, p. 314-337, aux p. 318-319. Toutefois, dans l'histoire des Vieux-Croyants on constate une tension continuelle entre le désir de s'isoler du monde et la nécessité pratique de contacts sociaux et économiques avec les non-croyants. Même les communautés les plus militantes dans leur rejet du monde, par exemple les *stranniki* (« étrangers, errants ») ne pouvaient vivre sans l'aide de sympathisants moins rigoureux (Robert O. Crummey, « Old Belief as Popular Religion : New Approaches », dans *Slavic Review,* 52, 1993, p. 700-712, aux p. 709-710).

[30] Pascal, *Avvakum, op. cit.,* p. 559.

[31] Contrairement aux Orthodoxes, les Vieux-Croyants savaient presque tous lire et écrire. L'insistance sur l'enseignement systématique et obligatoire a produit des missionnaires qui étaient beaucoup mieux formés et disciplinés que le clergé orthodoxe (Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 55).

[32] Pascal, *Avvakum*, *op. cit*., p. 559-560.

[33] Dans l'ouvrage de Pleyer, le chapitre II est entièrement consacré à cette problématique ; voir aussi l'article de M. Hildermeier, *Alter Glaube, op. cit.*

[34] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 43 et suiv.

[35] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 61-72.

[36] Plus tard (1722) il les oblige même à porter un habit ridicule ayant sur le dos un carré de drap rouge bordé de jaune (Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 568).

[37] Pleyer (Pleyer, *Das russische Altgläubigentum, op. cit.*, p. 54-55) et Hildermeier (Hildermeyer, *Alter Glaube, op. cit*., p. 519-521) distinguent plusieurs causes qui expliquent le grand succès des Vieux-Croyants : 1. les qualités individuelles des fidèles, acquises sous les contraintes des persécutions : zèle, volonté, sens pratique, esprit d'entreprise ; 2. leur prospérité, qui les distinguait du reste de la population et qui, d'une part, attirait les Orthodoxes et, de l'autre, leur donnait la considération de l'Etat ; 3. la grande solidarité entre personnes, communautés et sectes (il n'y avait pas de dissidents pauvres) ; 4. les paysans qui se joignaient aux Vieux-Croyants pouvaient se racheter du servage et de la conscription ; 5. l'enseignement obligatoire produisait des missionnaires mieux formés et disciplinés que le clergé orthodoxe. Pascal (Pascal, *Avvakum, op. cit.*, p. 68) fait remarquer aussi que l'Eglise officielle répondait de moins en moins aux exigences du peuple : « Dans un pays de plus en plus divisé entre serfs et seigneurs, elle avait pris rang parmi les puissants, loin du peuple et menant grand train. Contre les vrais chrétiens elle avait allumé les bûchers ».

[38] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum, op. cit.*, p. 55.

[39] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 560 ; Hildermeier, *Alter Glaube*, *op. cit.,* p. 393.

[40] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 62 ; Hildermeier, *Alter Glaube*, *op. cit.,* p. 507-510.

[41] La région industrielle de Perm (avec sa capitale Ekaterinburg, dominée par des marchands vieux-croyants richissimes) formait presque un Etat dans l'Etat. L'Oural devint la seule région de l'Empire où le Raskol, en l'absence réelle de l'orthodoxie et de l'Etat, se lia non seulement avec le pouvoir économique mais aussi avec le pouvoir social et politique. Il prit le caractère d'une église d'Etat (Hildermeier, *Alter Glaube, op. cit.,* p. 397).

[42] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 39-40 ; Antoine Lambrechts, « Le statut ecclésial des *Edinovertsy* dans l'Eglise russe du XVIIIe au XXe siècle », dans *Irenikon. Revue des Moines de Chevetogne*, 1991, 4, p. 451-467, aux p. 453-458.

[43] Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 63-64 ; Gonneau, *L'Eglise russe*, *op. cit.,* p. 525.

[44] Pascal, *Avvakum*, *op. cit.,* p. 566-567 ; Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit*., p. 44-45.

[45] Serge A. Zenkovsky, «The Russian Church Schism : its Background and Repercussions», dans *The Russian Review*, 16, 1956, p. 37-58, aux p. 56-58.

[46] Lambrechts, *Les Vieux Croyants*, *op. cit.,* p. 322.

[47] Lambrechts, *Les Vieux Croyants*, *op. cit.,* p. 319-334.

[48] Hauptmann, *Altrussischer Glaube*, *op. cit.,* p. 134.

[49] En ce qui concerne le rôle des *Raskolniki* dans le domaine culturel (imprimerie, art de l'icône, mécénat et littérature), voir, entre autres, Pleyer, *Das russische Altgläubigentum*, *op. cit.,* p. 56-60 et 75-106.

[50] Gonneau, *L'Eglise russe*, *op. cit.,* p. 526.

[51] *La Vie de l'archiprêtre Avvakum écrite par lui-même et sa dernière épitre au tsar Alexis,* traduites du vieux russe avec une introduction et des notes par Pierre Pascal. Paris, Gallimard, 1960 (Les classiques russes), p. 219-227. Cette lettre, écrite en septembre 1669, fut confiée à un centenaire qui dut quitter Pustozersk, ayant été relevé à ce moment. Avvakum en envoya aussi une copie à sa famille à Mezen pour la faire reproduire. Considérée comme une des œuvres les plus extraordinaires de l'archiprêtre, elle a été copiée de nombreuses fois. Le texte original de la main d'Avvakum, que le tsar avait lu, a été retrouvé dans les archives du Bureau des affaires privées (Pascal, *La Vie, op. cit.,* p. 217-218).

Le XVIIIe siècle et la remise en cause des monolithismes religieux

Jan Roegiers

Le XVIIIe siècle n'a pas été une période de condamnations de nouvelles hérésies ou de naissance de nouvelles sectes, ni dans le monde catholique, ni dans le monde protestant. Quand on compare, dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Schönmetzer [1], le nombre de numéros attribués aux condamnations et définitions doctrinales, provenant des papes et conciles, le XVIe siècle a droit à 349 articles, le XVIIe en occupe 260 et le XVIIIe, – en excluant la période postérieure à 1789, – se contente de 151. Encore trouve-t-on dans ces condamnations peu de nouveau : la plus grande part des documents concerne le jansénisme, phénomène qui date du XVIIe siècle. Quoi qu'on puisse en penser, le siècle qui précède la Révolution française n'est donc pas, pour les églises chrétiennes, une période de grands chocs et bouleversements. Mais c'est bien une période de mutation profonde, de transformation totale du rôle joué par les églises institutionelles dans les sociétés européennes, dans le monde catholique encore plus que dans les pays protestants. Quoique les résultats n'aient été visibles que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, ce glissement avait des racines solidement ancrées dans le XVIIe siècle.

Pendant le XVIIIe siècle un modèle de société, un système de rapports entre les pouvoirs politique et ecclésiastique, perd sa validité. Ce système datait du XVIe siècle, l'ère de la Réforme protestante et de la Contre-Réforme catholique. La désagrégation de la chrétienté occidentale en une série de confessions différentes était allée de pair avec la constitution ou le renforcement d'Etats nationaux. Le principe du *cuius regio, illius religio*, accepté et imposé par la paix d'Augsbourg de 1555, a profondément influencé la situtation politique. L'absolutisme royal se servit du conflit ecclésiastique pour constituer une Eglise nationale ou, du moins, pour accentuer l'identité d'un Etat propre. Il n'y avait pas seulement l'Angleterre, où Henri VIII et Elisabeth instituèrent l'Eglise anglicane, mais aussi les Etats scandinaves. La paix de Westphalie allait

consacrer, dans les principautés protestantes, le système allemand de la coïncidence entre la *Landeskirche* et l'Etat tout court. La Réforme servit même de base à la nouvelle république des Provinces-Unies et de critère de distinction parmi les cantons suisses. Dans les pays catholiques, le roi d'Espagne ou de Pologne, l'empereur et le duc de Bavière, les princes italiens et la République de Venise, tous considéraient la religion comme le ciment de la société et la conformité confessionelle comme une exigence absolue pour l'ordre public. La seule exception, la France d'Henri IV, n'a pas survécu à la politique de Richelieu et de Louis XIV qui, pendant son conflit avec Innocent XI à propos de la régale, sacrifia l'Edit de Nantes et l'abbaye de Port-Royal à sa conception de l'Etat catholique. A partir de ce moment-là, la France gallicane présenta le même caractère monolithique que les autres Etats, catholiques ou protestants, la « raison d'Etat renforcée par la raison d'Eglise », selon l'expression de Bernard Plongeron [2]. Deux exceptions peut-être : la république des Provinces-Unies, qui connaissait bien une religion dominante, mais acceptait également les autres confessions protestantes et tolérait largement l'existence d'une communauté catholique, représentant toujours un tiers de la population ; et la Grande-Bretagne de Guillaume III et de ses successeurs, suivant le modèle hollandais après la *Glorious Revolution*, en acceptant toutes les confessions et communautés protestantes, mais en excluant les catholiques, peu nombreux hors d'Irlande.

Dans ces Etats catholiques ou protestants des XVIe et XVIIe siècles, la lutte pour l'élimination des minorités religieuses a favorisé une nouvelle forme de coopération entre le pouvoir politique et l'institution ecclésiastique.

Dans les Etats protestants, l'institution ecclésiale a généralement renoncé à des fonctions sociales qui dépassaient le domaine strictement religieux. L'Eglise a confié à l'Etat la gestion de son patrimoine et les autres besoins temporels, et même la gestion du personnel ecclésiastique et son pouvoir judiciaire. Selon la formule classique, empruntée à l'époque patristique, l'Eglise était dans l'Etat et non l'Etat dans l'Eglise. Il n'y avait qu'un corps social monolithique, dominé par le pouvoir civil qui confiait certaines tâches aux hommes d'Eglise. Et en aucun cas, l'Etat ne reconnaissait une autorité ecclésiastique qui soit supranationale.

Dans les Etats catholiques, par contre, les « deux pouvoirs » se sont reconnus comme légitimes et se sont réparti les tâches. Ils se sont même dotés mutuellement d'une série de privilèges et de prérogatives, inconnus au Moyen Age. Le roi a publié les décrets du Concile de Trente comme loi d'Etat et les évêques ont imposé l'obéissance au prince comme une obligation religieuse. Les autorités civiles ont secondé les évêques dans l'introduction de la réforme catholique, et les facultés de théologie ont fourni les inquisiteurs et les censeurs dont l'Etat absolutiste avait besoin pour imposer le conformisme. Les tribunaux ecclésiastiques contrôlaient la législation sur le mariage et les tribunaux civils punissaient le non-respect du repos dominical. Il n'y avait qu'un seul corps social, confié aux soins des deux pouvoirs, condamnés à coopérer [3]. L'application de ce modèle a porté ses fruits. Sous cette double pression, le corps social a été discipliné d'une façon nouvelle et intégrale.

C'est ce modèle, qu'on peut appeler post-tridentin, qui a été mis en cause au XVIIIe siècle. L'équilibre qu'il exigeait était menacé des deux côtés. « Les deux pouvoirs » ne

se sont plus comportés comme coopérateurs, ayant le même but ou, au moins, des intérêts en commun, mais comme des rivaux qui se disputaient le pouvoir.

Les princes catholiques acceptaient de moins en moins que leur pouvoir dans le domaine ecclésiastique fût limité, plus limité que celui de leurs collègues protestants. Une nouvelle conception de la souveraineté, fondée sur le droit naturel, ne laissait plus de place pour un pouvoir concurrent. Même les princes qui s'en tenaient au droit divin étaient mécontents de l'interprétation que Rome donnait de la réforme tridentine. Les décrets du concile ne faisaient aucune mention de la juridiction papale ni d'un rôle que le pape pourrait jouer dans l'introduction de la réforme catholique. C'est pourquoi la plupart des princes catholiques n'ont pas longtemps hésité à publier les décrets de Trente qui confiaient l'exécution de cette réforme aux évêques locaux. Dans la mouvance de papes comme Grégoire XIII et Sixte V, leurs successeurs de l'ère baroque se seraient emparé du mouvement de réforme pour l'utiliser à leurs propres fins, le renforcement de la juridiction romaine sur les églises locales. Telle est la thèse de Paolo Sarpi (1552-1623), défenseur de la République de Venise dans son conflit avec Paul V [4], répandue par la littérature régalienne dès le début du XVII[e] siècle et largement reçue par les conseils royaux dans les Pays-Bas espagnols et autrichiens, par les parlements français et par des ministres comme Pombal à Lisbonne, Kaunitz à Vienne ou Tanucci à Naples. Les jésuites auraient été l'instrument préféré de Rome pour arriver à cette fin et seront les premières victimes de la vengeance parlementaire et ministérielle.

On aurait tort de réduire toute l'action de ces princes, conseillers et ministres à une simple lutte d'influence. Souvent ils sont convaincus que c'est l'Eglise officielle elle-même qui manque à son devoir, qui néglige les tâches que le Concile de Trente lui avait imposées. Pour eux, comme pour une élite cléricale, la réforme catholique du XVI[e] et du début du XVII[e] siècle n'a été que l'amorce d'un processus qui s'est arrêté sans avoir atteint son but. La déception du parti réformateur explique en partie l'acharnement de ces évêques et de théologiens, souvent qualifiés de « rigoristes » et même condamnés comme tels, à poursuivre une réforme de la pratique pastorale et de la vie spirituelle. Leur entêtement a généralement été taxé de « janséniste » et le fait qu'en général Rome refusait de les soutenir, les a rapprochés des conseillers régaliens, généralement plus jaloux des prérogatives royales que les princes eux-mêmes [5]. Marie-Thérèse et ses conseillers invoqueront le Concile de Trente pour justifier les réformes qu'à l'instigation du parti réformateur, ils veulent introduire. En ôtant au pouvoir ecclésiastique la liberté d'action dans ce qui avait été considéré comme son propre domaine d'action, ils monopolisent l'initiative de toute réforme dans les mains de l'Etat.

L'absolutisme éclairé du XVIII[e] siècle ne reconnaît plus à l'Eglise un champ d'action propre qui dépasserait le domaine du spirituel au sens le plus strict. Les autres domaines qui, jadis, par principe ou de fait, étaient considérés comme le terrain exclusif de l'Eglise, n'échappent plus au contrôle de l'Etat qui y prend même l'initiative. On peut citer l'exemple du domaine de l'éducation. Ce qui restait de l'autonomie de ces corporations médiévales, soumises au droit canon, qu'avaient été les universités à leur origine, disparaît par une mainmise de l'Etat sur l'organisation interne de l'institution et l'enseignement même [6]. Après la suppression de l'ordre

des jésuites (1773), plusieurs Etats prennent des initiatives dans le domaine de l'enseignement secondaire, par exemple par la fondation des collèges royaux dans les Pays-Bas autrichiens [7]. Même la formation du clergé devient une affaire d'Etat suite aux réformes de Joseph II qui remplace les séminaires diocésains et les maisons de formation des ordres religieux par un seul Séminaire général pour chacun de ses Etats [8].

Au moins aussi importantes et significatives et même ressenties encore plus vivement, étaient les réformes dans le domaine du droit matrimonial. Avant ou après Joseph II, tous les Etats catholiques publient des lois et décrets par lesquels l'Etat s'impose comme rival ou successeur de l'Eglise qui avait joui d'un monopole quasi absolu en la matière. Par son fameux édit de 1784, Joseph II introduit la possibilité du mariage civil et même du divorce pour ses sujets «acatholiques». Mais pour les catholiques aussi, il impose sa volonté en fixant les empêchements de mariage et en traitant les curés comme officiers de l'état civil [9]. Quoique l'empereur reconnaisse le caractère sacramentel du mariage, on voit à peine une distinction entre le mariage selon l'édit de 1784 et le mariage dans les pays protestants, non dénué d'une signification relgieuse, mais complètement soumis à la législation civile et à la juridiction des tribunaux civils.

On pourrait énumérer d'autres réformes où l'absolutisme éclairé s'empare des domaines de la culture populaire (pensons aux kermesses [10]) ou de la bienfaisance (le remplacement de toutes les confréries et associations pieuses par une unique confrérie de l'Amour actif du Prochain [11]) pour démontrer comment l'Etat éclairé a évincé l'Eglise des domaines qui relevaient de sa sphère propre.

Il est caractéristique que cette extension du champ d'action de l'Etat se fit souvent aux dépens des ordres religieux, plutôt que du clergé séculier. L'Etat éclairé hésite à reconnaître des corps hors des organismes qu'il avait créés lui-même.

Mais il n'y avait pas que l'Etat qui était prêt à rompre le contrat de coopération, datant du XVIe siècle. Malgré les vives protestations du clergé contre cette rupture, présentée comme unilatérale, nous constatons également de la part de l'Eglise, ou du moins de la part des autorités romaines, une tendance nette à se retirer de cette coopération intime qui confondait les sphères d'action des «deux pouvoirs». L'affirmation des principes, appellés «ultramontains» par leurs adversaires, insistait sur le caractère de l'Eglise comme *societas perfecta*, selon la formule classique que Bellarmin avait développée vers 1600 [12]. Il ne voulait pas dire que l'Eglise est «parfaite» ou sans faute, mais qu'elle forme une société complète avec une mission propre, une constitution intégrale, un chef et une hiérarchie, des lois, des tribunaux pour imposer le respect de la loi et pour punir les infractions. Une telle Eglise ne se contentait plus d'un rôle à peine distinct de celui de l'Etat. Parallèlement à l'élaboration d'une nouvelle conception de l'Etat, une nouvelle conception de l'Eglise prenait forme. Il est clair d'ailleurs que les deux mouvements s'inspiraient l'un de l'autre, et si on peut avancer des cas où l'Eglise a suivi l'exemple de l'Etat, on trouvera autant de cas où l'Etat s'est inspiré du modèle ecclésiastique.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la rivalité entre «les deux pouvoirs», conséquence inévitable de cette évolution, se manifeste surtout autour du problème de la juridiction immédiate du pape sur l'Eglise entière, en tout et dans toutes ses parties, les diocèses,

paroisses, ordres et abbayes, aux dépens de l'autorité épiscopale, pourtant hautement affirmée par le Concile de Trente. Cette dispute formait en partie l'enjeu réel du conflit janséniste, où, dès le début, les discussions dogmatiques étaient mêlées au problème juridictionnel [13]. La victoire de l'antijansénisme était accompagnée d'une affirmation non seulement de la primauté juridictionelle, mais également de l'infaillibilité papale [14]. Cette revendication, plus que les autres éléments de la doctrine ultramontaine, semblait inacceptable pour l'Etat absolutiste et était ressentie comme un défi au caractère absolu du pouvoir royal, un défi qui menaçait ou même empêchait la continuation de la coopération. Plus la doctrine ultramontaine glissait du domaine de la pratique juridique et politique vers le domaine doctrinal, plus elle obligeait l'Etat absolutiste à prendre ses distances envers le partenaire jadis tellement courtisé.

Une évolution pareille se présentait d'ailleurs à l'intérieur des Eglises nationales protestantes. La « réforme ultérieure » avait dénoncé la collusion entre l'Etat et l'Eglise nationale. On trouve des élements de ce rejet dans les différents mouvements d'inspiration piétiste qui apparaissent aussi bien en Allemagne qu'en Angleterre et ailleurs, et chez d'autres *dissenters* qui se manifestent depuis le XVIIe siècle. Cette critique prend parfois la forme d'une nouvelle organisation ecclésiale, comme les quakers au XVIIe siècle et l'église méthodiste qui, au XVIIIe siècle, s'est détachée petit à petit du monolithe anglican [15].

Dans sa recherche d'une alternative au monolithisme de l'époque antérieure, l'absolutisme éclairé a développé un modèle nouveau, mais insuffisant, celui de la tolérance. A l'origine, la tolérance sert souvent d'expédient pour éviter les conflits dans une situation politique nouvelle, tels l'annexion de la Silésie ou de territoires polonais, catholiques, par la Prusse protestante, le passage du Canada de la France à la Grande-Bretagne après la Guerre de Sept Ans, ou l'intégration de la Transsylvanie avec ses communautés calvinistes dans l'Empire autrichien. Pour que cette tolérance de fait se transforme en principe, il faudra attendre les édits de tolérance des années 1780, plutôt que l'attitude purement indifférentiste de Frédéric II, déclarant que dans son royaume chaque sujet pouvait aspirer au ciel à sa manière.

Tolérance de principe, oui, mais le principe est d'ordre purement politique. On a assez insisté sur le caractère limité de cette tolérance uniquement *civile*, introduite par Joseph II et ses émules, qui n'impliquait nullement une vraie liberté des cultes. Comme Bernard Plongeron l'a souligné, « l'*exercice* d'une tolérance civile ne remet pas en cause le principe – inéluctable – d'une intolérance théologique ; cet exercice appartient à la politique qui est l'art des circonstances » [16]. Pour Joseph II, Louis XVI et les archevêques-électeurs allemands qui accordent cette tolérance civile, il ne s'agit pas de mettre en doute la vérité unique de la foi catholique, mais de mettre fin à une situation schizophrénique ou hypocrite, puisque la répression de l'hérésie, l'inquisition, l'expulsion ou la déportation, étaient devenues impraticables et présentaient de graves inconvénients, – comme la France l'avait éprouvé après 1685. Les évêques autrichiens qui acceptent la tolérance soulignent que l'esprit de contrainte est contraire à celui de l'Evangile.

Malgré leur portée limitée, ces édits de tolérance sont rejetés par tous ceux qui défendent le système traditionnel de coopération entre « les deux pouvoirs ».

Dans les Pays-Bas autrichiens, l'édit de tolérance de 1781 provoque les premières manifestations d'une opposition ecclésiastique, encore respectueuse et peu publique, mais néanmoins le début d'une réaction qui mènera à la Révolution brabançonne [17]. Une réaction similaire se manifeste en Hongrie [18]. Comme il n'y avait pratiquement pas de protestants dans les Pays-Bas méridionaux, l'édit aussi bien que la réaction avaient une valeur plutôt symbolique. Mais pour les deux partis, l'enjeu était clair : la continuation ou le refus d'un modèle de coopération séculaire, l'existence même du monolithe contesté.

Il y avait évidemment un rapport entre le démantèlement des monolithes et les critiques formulées contre l'intolérance par toute l'école philosophique des Lumières, de Locke à Voltaire et Lessing en passant par des dizaines d'autres publicistes. Mais cette critique, venant de l'extérieur, n'a pas suffi pour ébranler le système. Elle présupposait d'ailleurs une forme de relativisme, dû à d'autres causes.

En vérité, cette tolérance, limitée mais effective, était devenue possible grâce à une série de distinctions, introduites au cours de deux siècles. Ces distinctions mettaient en question les fondements mêmes du système monolithique et ont ouvert la voie à d'autres modèles, politiques aussi bien qu'ecclésiastiques.

L'élement fondamental est la distinction faite entre ce qui est essentiel, dans la religion aussi bien que dans la vie politique, et ce qui est accidentel. On trouve les éléments de cette distinction dans les écrits des « libertins » du XVIIe siècle qui décrivaient, – sans le critiquer, – le système monolithique comme un fait purement politique. Ils n'ont aucun problème à concilier l'absolutisme royal, qu'ils défendent, avec le conformisme religieux [19]. Le souverain n'encourageait « son » Eglise, ses dogmes et ses pratiques, qu'en vertu de leur puissance de cohésion sociale. « Elles assurent l'homogénéité du corps politique, mais le vrai culte de Dieu demeure intérieur » [20]. Cette distinction de l'intérieur et de l'extérieur, familière à la tradition érasmienne [21] et néostoïcienne [22], implique un ordre de valeurs bien défini, une distinction entre ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas.

La même distinction se retrouve chez Grotius et Herbert de Cherbury, convaincus qu'un certain nombre de croyances étaient partagées par toutes les religions. Ce « credo minimum » [23] deviendra la confession de foi de la « religion naturelle » et du déisme anglo-saxon. Cherbury ne l'a pas conçu comme une alternative à la foi chrétienne, mais comme un moyen de distinguer l'essentiel de l'accessoire à l'intérieur de la foi chrétienne même [24].

Cette distinction entre l'essentiel et l'accessoire servira également comme principe fondamental dans la critique historique des érudits des XVIIe et XVIIIe siècles. L'essentiel égale ce qui est ancien, ce qui est originel ou primitif ; l'accessoire, c'est tout apport ultérieur, tout changement dû aux contingences de l'histoire et à l'esprit des temps. Dans cette optique, toute réforme ecclésiastique implique un retour aux « beaux jours de l'Eglise », la communauté chrétienne des premiers siècles. Ce « primitivisme » réformateur marque l'œuvre du grand canoniste Zeger Bernard van Espen (1646-1728), admiré et appliqué par le président Neny et de nombreux autres régaliens du XVIIIe siècle [25]. On le retrouve également chez Johann Nicolaus von Hontheim (1701-1790), mieux connu sous le nom de Febronius, qui prône le retour à l'idée primitive de l'épiscopat et de la primauté papale comme préliminaire

à la restauration de l'Eglise affaiblie et la réunion des Eglises séparées – le scandale majeur d'une chrétienté qui a perdu sa crédibilité [26].

Plus qu'aucun autre, Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) a inspiré les catholiques du XVIII[e] siècle par ce que j'appellerais son réductionisme réformateur. Le grand historien fut en même temps le prophète d'un renouveau de l'Eglise [27]. Dans son *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* de 1714, il avait déjà mis en garde ses contemporains contre tout fanatisme dans les disputes théologiques ; il avait formulé les lois d'une saine critique et expliqué comment concilier la foi avec le progrès scientifique. Pour lui, la vérité ne pourrait jamais présenter un danger pour la foi chrétienne. En 1747, il proposa dans son *Della regolata divozion' de' Christiani* son propre programme d'une pratique religieuse qui distingue entre ce qui est essentiel dans la foi et la pratique religieuse et les pratiques de la piété baroque qui risquent d'obscurcir l'essentiel. Grâce à des traductions en français et en d'autres langues, son programme a exercé une profonde influence sur la réforme thérésienne et joséphiste et la piété personnelle de nombreux catholiques à travers toute l'Europe. C'est cet esprit réductionniste, cette distinction entre l'essentiel et l'accessoire, qui a rongé de l'intérieur l'ancien modèle monolithique. Pour Muratori et les chrétiens en quête de renouveau, le système existant confondait l'essentiel avec l'accessoire et mettait en danger aussi bien la mission originale de l'Eglise que la vraie idée de l'Etat.

Le grand problème des Eglises chrétiennes au seuil de la Révolution française, de l'Eglise catholique surtout, a été de méconnaître les signes des temps, de se cramponner au vieux système monolithique dont elles voulaient sauvegarder les avantages, sans croire vraiment aux éléments de base du système. Elles y perdent leur crédibilité. Certes, les princes et les gouvernements restent convaincus de l'utilité sociale de la religion et une nouvelle apologétique chrétienne tirera profit de cet argument [28]. Mais « la religion dominante », comme on l'appellera dorénavant, avait perdu son monopole, sa valeur de programme politique. Elle était devenue la constatation d'un fait. L'Eglise s'est vue expulsée du monolithe, plutôt qu'elle ne s'en est retirée d'elle-même.

Le monolithe n'a pas pour autant disparu tout de suite. La République du Directoire et l'Empire de Napoléon, aussi bien que les royaumes de la Restauration, se présentent comme des monolithes d'un autre genre : l'Eglise n'y joue plus le rôle de partenaire. L'Etat monolithique a repris ses tâches sociales. Les Eglises en quête d'une nouvelle fonction sociale devront attendre l'émergence d'une vraie démocratie.

Notes

[1] J'utilise H. Denziger et A. Schönmetzer (éd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36[e] éd., Barcelone-Fribourg-Rome, 1976.

[2] Dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours,* t. X : *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, 1997, p. 193.

[3] Un aperçu général chez R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge, 1997. Pour les Pays-Bas espagnols, ce processus a été décrit par F. Willocx, *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la principauté de Liége*, Louvain, 1929 ; A. Pasture, *La restauration religieuse aux Pays-Bas Catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596-1633)*, Louvain, 1925 ; H.J. Elias, *Kerk en Staat in de Zuidelijke Nederlanden onder de regeering der Aartshertogen Albrecht en Isabella (1598-1621)*, Louvain-Bruxelles, 1931 ; E. Put, « Les archiducs et la réforme catholique : champs d'action et limites politiques », dans W. Thomas et L. Duerloo (éd.), *Albert & Isabella 1598-1621*, Bruxelles, 1998, p. 255-265.

[4] F. Chabod, *La politica di Paolo Sarpi*, Venise-Rome, 1962.

[5] J. Roegiers, « Jansenisme en katholieke hervorming in de Nederlanden », dans E. Put, M.J. Marinus et H. Storme (éd.), *Geloven in het verleden. Studies over het godsdienstig leven in de vroegmoderne tijd, aangeboden aan Michel Cloet*, Louvain, 1996, p. 43-64.

[6] R. Stichweh, *Der moderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert)*, Francfort, 1991.

[7] P. Bonenfant, *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens (1773)*, Bruxelles, 1925, surtout p. 147-164.

[8] J. Roegiers, « Séminaire général et Séminaire filial (1786-1789/90) », dans *Les institutions du gouvernement central des Pays-Bas Habsbourgeois (1482-1797)*, Bruxelles, 1995, t. II, p. 951-960.

[9] Edition de cet édit du 28 septembre par P. Verhaegen, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, t. XII, Bruxelles, 1910, p. 380-385. Voir Ph. Godding, *Le droit privé dans les Pays-Bas méridionaux du 12e au 18e siècle*, Bruxelles, 1987, p. 111-112. Il nous manque toujours une étude approfondie sur le mariage au XVIIIe siècle. Très riche en informations est le mémoire de licence inédit de J.-L. Moreau, *La « guerre matrimoniale ». La sécularisation du mariage au XVIIIe siècle dans les Pays-Bas autrichiens*, Louvain-la-Neuve, 1983.

[10] Edit du 11 février 1786 : *Recueil des ordonnances,* t. XII, p. 470.

[11] Edit du 8 avril 1786 : *ibid*., p. 477-479.

[12] L. Renard, « S. Robert Bellarmin, apologiste de l'Eglise », dans *Nouvelle revue théologique*, 5 (1931), p. 397-412 ; F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmins : Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters*, diss. Tübingen, 1934.

[13] Aux yeux de la Curie romaine, le droit de placet était le véritable enjeu des premières mesures contre le livre de Jansénius. Voyez L. Ceyssens, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684) : un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Rome, 1977. Les conseils royaux des Pays-Bas ont réagi contre le défi, lancé par la Curie : L. Ceyssens, « Pierre Stockmans et ses opuscules jansénistes », *Archives et bibliothèques de Belgique*, 36 (1965), p. 35-73.

[14] Telles étaient les conséquences de la condamnation « définitive » du jansénisme par la bulle *Unigenitus* de Clément XI (1713) : R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, 1965, p. 134-144.

[15] M. Scharfe, *Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus*, Gütersloh, 1980 ; Michael R. Watts, *The Dissenters from the Reformation to the French Revolution*, Oxford, 1978 ; W.R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, 1992 ; D. Hampton, *Methodism and Politics in British Society 1750-1850*, Londres, 1988.

[16] B. Plongeron, « L'Europe des édits de tolérance », dans *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. X : *Les défis de la modernité (1750-1840),* Paris, 1997, p. 198.

17 P. MAERTENS, «La promulgation de l'Edit de Tolérance dans les Pays-Bas autrichiens: réactions et conséquences immédiates», dans R. CRAHAY (éd.), *La tolérance civile*, Bruxelles, 1982, p. 55-62; J. ROEGIERS, «Les théologiens de Louvain contre l'Edit de Tolérance (1781-1782)», *ibid.*, p. 69-78; L. DHONDT, «La réception de l'Edit et de l'idée de Tolérance dans le comté de Flandre au début de l'époque joséphine», *ibid.*, p. 79-97.

18 R.A. HORVÁTH, «L'Edit de Tolérance en Hongrie: histoire et appréciation critique», *ibid.*, p. 141-152.

19 R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943 et nouv. éd. Genève-Paris, 1983.

20 Fr. LAPLANCHE, «Les Eglises et la culture au XVIIe siècle», dans *Histoire du Christianisme...*, t. IX: *L'âge de la raison (1620/30-1750)*, Paris, 1997, p. 962.

21 J. ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVIe siècle,* Louvain-Gembloux, 1956.

22 J. LAGRÉE, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris, 1994.

23 LAPLANCHE, *op. cit*., p. 963.

24 Voyez les études de J. LAGRÉE: *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, 1989; *La raison ardente : Religion naturelle et raison au XVIIe siècle. Hugo Grotius*, Paris, 1991 ; et sa brève synthèse: *La Religion naturelle*, Paris, 1991.

25 Sur Van Espen: M. NUTTINCK, *La vie et l'œuvre de Z.B. van Espen: un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728),* Louvain, 1969, et les actes du colloque de Louvain en 2000, à paraître. Sur Neny: J. ROEGIERS, «Neny en de «Belgische» Kerk», dans G. VAN DIEVOET (éd.), *Patrice de Neny (1716-1784) en de regering der Oostenrijkse Nederlanden / Patrice de Neny (1716-1784) et le gouvernement des Pays-Bas autrichiens*, Kortrijk-Heule, 1987, p. 171-188; B. BERNARD, *Patrice-François de Neny (1716-1784). Portrait d'un homme d'Etat*, Bruxelles, 1993.

26 Voyez l'article de R. AUBERT, «Hontheim (Jean-Chrysostome-Nicolas von)», dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 24 (1993), col. 1066-1069, avec des références complémentaires.

27 F. VENTURI, *Settecento riformatore,* t. I: *Da Muratori à Beccaria*, Turin, 1969; A. DUPRONT, *L.A. Muratori et la société européenne des Prélumières. Essai d'inventaire et de typologie d'après l'«epistolario»*, Florence, 1976.

28 B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820),* Genève, 1973, p. 293-294.

Matériaux pour une étude du jansénisme dans les pamphlets des Pays-Bas autrichiens à la fin du XVIIIe siècle (1782-1794)

Olivier Damme

Le règne de Joseph II fut, comme chacun sait, une période caractérisée par une série importante de réformes en tout genre, qui eurent toutes pour but le renforcement de l'Etat. Le domaine ecclésiastique attira également l'attention du souverain; son zèle réformateur fut tel que Frédéric II le nommait ironiquement «mon frère le sacristain» [1]. Il serait trop long d'énumérer ici toutes les mesures prises par l'Empereur mais l'important est que celles-ci furent inspirées en grande partie, comme l'a bien démontré Kuntziger [2], par les idées de l'évêque suffragant de Trêves, Hontheim plus connu sous le pseudonyme de Febronius [3]. Quoi qu'il en soit, la rapidité avec laquelle ces mesures furent prises ne pouvait qu'indisposer une Eglise des Pays-Bas autrichiens dont l'influence sur l'opinion publique était prépondérante… Ce mécontentement entraîna une opposition des partisans de l'Eglise où les accusations d'hérésie ne manquèrent pas, et notamment celle d'hérésie janséniste.

Dans cet article, je présenterai, dans un simple ordre chronologique, les pamphlets de l'époque relatifs au jansénisme ; leur étude plus complète s'insérera dans ma thèse de doctorat en cours sous la direction d'Hervé Hasquin. Ces documents commencèrent à circuler dans nos régions vers 1782 dans des proportions encore faibles. Ce n'est qu'à partir de 1787, année dite de la «petite Révolution brabançonne», qu'une production massive de ces libelles s'imposa jusqu'en 1794. Jusqu'à présent, j'ai dépouillé un peu plus de deux tiers des pamphlets recensés.

1. Avant 1787

Comme je viens de le souligner, peu de pamphlets circulèrent entre 1782 et fin 1786: je n'en ai en effet relevé pour l'instant qu'une vingtaine dans les collections de pamphlets consultées…

Le débat se focalise principalement sur la bulle *Unigenitus* fulminée par le pape Clément XI le 8 septembre 1713, qui condamnait 101 propositions des *Réflexions morales* de Quesnel. René Taveneaux a démontré que cette bulle va bien au-delà de Quesnel et remet en cause, par ses propositions, l'autonomie même du pouvoir temporel par rapport à Rome [4]. Bien entendu, cela ne pouvait laisser indifférent Joseph II, jaloux des pouvoirs de l'Etat. La question était en effet brûlante. Joseph II interdit le 4 mai 1781 l'observance de cette bulle dans tous les Etats héréditaires. Le cardinal-archevêque de Malines Franckenberg [5] ne manqua d'ailleurs pas, lors du voyage de l'Empereur dans nos régions, de présenter à ce dernier une requête demandant, entre autres choses, de ne pas proscrire la bulle. Cette requête indisposa quelque peu Joseph II qui n'en tint nullement compte : un décret impérial du 19 août 1782 vint imposer un silence absolu sur la bulle à l'Université de Louvain [6].

C'est sans doute à cette époque que sortit une *Réponse du cardinal Bathiani, Primat de Hongrie à Joseph II* (…) [7]. Nous disons « sans doute », puisque cette déclaration n'est accompagnée d'aucun commentaire qui pourrait donner des informations au sujet de sa datation. Cette brochure porte comme date d'édition 1782 mais il n'est pas impossible que celle-ci soit fausse. Quoi qu'il en soit, elle reprend la réaction du primat suite à l'ordonnance sur *Unigenitus*. L'auteur y dénonce tout d'abord tous ceux qui ont su persuader l'« esprit religieux » d'un monarque « héritier de la foi de ses pères » : Joseph II n'est donc pas directement responsable mais mal conseillé. Ces personnes donc, abusant de la confiance du souverain, n'ont qu'un but : triompher de la véritable religion pour « procurer un éclatant triomphe (…) au jansénisme et au quesnelisme ». Il rappelle ensuite que personne ne peut déroger à cette bulle qui est une bulle de doctrine et, par conséquent, dogmatique. Il remet aussi en cause les compétences de l'Empereur dans ces matières : « Les princes et les rois ne peuvent en aucune manière prononcer sur la doctrine de l'Eglise. Ce droit d'examiner, de discuter, de résoudre n'appartient qu'à la seule Eglise de J.C., & par cela même ne peut être du ressort que des seuls évêques. (…) Un laïque, aussi rempli de sagesse & de piété qu'on puisse le supposer, n'est cependant qu'un laïque : c'est la brebis et non le pasteur » [8]. Les droits de l'Empereur sur l'Eglise sont contestés et – nous le verrons par la suite – cela ne fait que commencer… Bathiani reconnaît, bien plus loin, que le consentement à cette bulle ne fut pas unanime mais le refus fut le fait d'une minorité et de toute manière, pour ce qui concerne nos régions, « l'archevêque de Malines et ses suffragants portèrent le même témoignage (sc. : que bien d'autres prélats) de la docilité des Pays-Bas ». Il ne faut donc pas, selon le primat, s'arrêter aux opposants dont le nombre est insignifiant et il rappelle enfin que plusieurs papes ont prétendu qu'il n'y avait pas de communion possible avec les adversaires de la bulle [9].

L'ex-jésuite Dedoyard [10] fit à peu près le même commentaire sur la bulle *Unigenitus* dans ses *Lettres d'un chanoine pénitencier* (…) parue en 1785 [11] : la bulle est dogmatique et doit, par conséquent, être reconnue par toute la communauté des fidèles. Ce jésuite ajoutait un argument politique, à savoir que l'empereur Charles VI en avait fait une loi d'Etat, sans plus de précision [12]. Rien de nouveau donc mais ces *Lettres d'un chanoine pénitencier* (…) connurent un nombre important d'éditions : nous avons en effet trouvé la 20e édition datée de 1790 [13]. Ce détail a son importance dans l'optique d'une propagande bien menée : plus une idée est répétée et plus elle a

des chances d'être crue et nous verrons à quel point l'on joua sur la répétition dans les années qui suivirent …

Dedoyard ne s'en tint cependant pas à ce jugement et attira l'attention de ses lecteurs sur les progrès de l'hérésie à l'étranger : « Nous sommes informés qu'on a soutenu à Vienne, à Brinn, à Pise, à Pavie, l'orthodoxie de l'Eglise schismatique d'Utrecht » [14], c'est-à-dire précisément l'Eglise de Hollande de tendance janséniste. Le jésuite ajoute que l'on en est venu à dire aux même endroits : « qu'on persécute les schismatiques d'Utrecht & les anti constitutionnaires pour une hérésie inconnue et même pour un fantôme » [15]. Cette accusation reviendra sans cesse : on reprochera aux jansénistes leur sens du secret. Ce dernier fut aussi signalé par le dernier pamphlet traitant du jansénisme pour la période précédant 1787. Celui-ci, intitulé *Projet de mandement ou d'instruction pastorale, Envoyé par un Evêque de France à Messeigneurs les Archevêques & Evêques des Pays-Bas Autrichiens* [16], évoque comme les lettres de Dedoyard le progrès du jansénisme dans le monde mais de façon plus alarmante encore : la France et l'Allemagne seraient en effet gravement touchées par le phénomène ; l'Espagne et le Portugal le seraient malgré l'Inquisition ; en dehors de l'Europe, les Indes seraient également infiltrées. Mais le pire sans doute est que malgré « toute l'attention du Saint Père », les jansénistes se seraient introduits dans les murs de Rome et même jusqu'au pied du siège pontifical [17]. Ce pamphlet est le seul, pour toute la période qui nous intéresse ici, à aborder la doctrine même du jansénisme : en effet, il lui reproche, mais très rapidement, d'avoir bafoué saint Augustin [18]. On sait en effet que les théories de saint Augustin sur la grâce furent le point de départ des controverses entre les jansénistes et leurs adversaires [19]. Les adversaires de l'Empereur ne se pencheront plus jamais sur la doctrine et se cantonneront aux seules accusations et aux seuls dénigrements.

Le point commun de ces quelques pamphlets est que, s'ils veulent attirer l'attention du public sur le « danger » janséniste, ils ne s'attaquent en rien à qui que ce soit aux Pays-Bas. Il est vrai que les différentes réformes imposées par le gouvernement en matière ecclésiastique n'avaient pas encore entraîné de résistance ouverte dans nos régions et les temps n'étaient sans doute pas aux attaques trop violentes. Cette attitude changea entièrement à l'extrême fin de 1786 quand Joseph II fit créer le Séminaire général de Louvain et le Séminaire filial de Luxembourg, qui enlevaient aux évêques l'enseignement de la théologie pour le confier à l'Etat. Profitant du mécontentement provoqué par les réformes politiques et judiciaires imposées par l'Empereur au début de l'année 1787, l'Eglise s'opposa à l'Empereur et les pamphlétaires, qu'ils soient « patriotes » ou joséphistes, ne manquèrent pas de commenter abondamment ce conflit.

2. De 1787 à 1789

Les pamphlétaires de l'opposition portèrent donc leur verve sur l'établissement de ces Séminaires, bien qu'ils s'attardassent quasi exclusivement sur celui de Louvain. Il est vrai que l'installation du Séminaire filial de Luxembourg fut plus paisible, le clergé luxembourgeois étant depuis longtemps habitué aux interventions du pouvoir temporel en son sein [20].

Un des premiers pamphlets à vouloir inquiéter le public sur le Séminaire général est une *Relation fidèle Des Troubles arrivés au Séminaire de Louvain, en 1786 & 1787 (…)* [21]. Entre autres accusations, la relation attire l'attention du lecteur sur le jansénisme distillé dans ce séminaire. On remet sur le tapis la question d'*Unigenitus* : les séminaristes demandent à M. Stoeger (c'est-à-dire le directeur du Séminaire général [22], dépeint par tous comme janséniste [23]), ce que, selon son sentiment, on doit penser et croire au sujet de la bulle *Unigenitus*. M. Stoeger leur répond : *De ista bulla, non amplius loquendum est*. Il ajoute, que « quarante évêques de France n'ont pas voulu admettre cette bulle, que le pape avoit promis de donner une explication de la bulle *Unigenitus*, & qu'il n'a pas tenu parole ».

A partir de 1787, les arguments développés contre *Unigenitus* sont, à peu de choses près, les mêmes que ceux développés par les pamphlets de la période précédant 1787. Simplement, on précisera que cette bulle n'a aucun besoin du *placet* royal. On est plus précis aussi sur le plan légal quant à l'application de la bulle : l'ex-jésuite Feller, le célèbre polémiste et pamphlétaire à la tête du *Journal historique et littéraire* [24], exhumera dans ses *Recueils des représentations* divers documents datant des années vingt [25], soit précisément le début d'une période qui fut marquée par une répression sans merci envers les jansénistes de nos régions, dont le plus célèbre fut Van Espen [26]. Feller soulignera d'ailleurs à la suite de ces documents la « parfaite concorde du sacerdoce & de l'Empire dans la proscription de la nouvelle secte (qui) maintint la paix dans l'Eglise Belgique jusqu'en 1782 » [27]. C'est en effet, selon lui, l'année où des membres du gouvernement furent persuadés par des émissaires de la « secte qui prétend être un fantôme » (c'est-à-dire les jansénistes), d'abolir le serment exigé par les évêques, serment qui permettait, selon Feller, de distinguer les adhérents de la secte. Ce qui est frappant dans ce passage, comme dans tous les pamphlets de l'époque qu'il nous a été donné de consulter jusqu'à présent, est l'aveuglement des contemporains sur le joséphisme. Personne, à l'exception peut-être de Dedoyard [28], ne semble voir en effet que la politique de Joseph avait des racines dans la période précédant son avènement au trône ; ce que les historiens de langue allemande ont nommé préjoséphisme ou thérésianisme [29]. Cette quasi-unanimité de l'opinion publique souligne sans doute la mauvaise perception de la politique parfois un peu précipitée de Joseph II, contrairement à celle de Marie-Thérèse dont la conduite fut plus conciliante d'apparence mais non moins déterminée aux mêmes objectifs [30].

Pour en revenir à la *Relation*, signalons que l'auteur de celle-ci fait dire à Stoeger que les séminaristes pouvaient penser ce que bon leur semblait au sujet de cette bulle. Pire encore : Stoeger leur aurait dit aussi qu'ils ne devraient plus prêter serment sur la condamnation par l'Eglise des cinq propositions de Jansénius (c'est-à-dire très certainement la bulle *Cum occasione* édictée le 31 mai 1653 [31]) avant d'être promus aux ordres. Il recommanderait aussi la lecture de Van Espen alors que les séminaristes lui font remarquer que ce dernier fut « un janséniste des plus entétés, et que par ordre du gouvernement, il a dû quitter les Pays-Bas catholiques (…) ; ce qui prouve assez clairement que selon M. Stoeger, aucun auteur n'est bon théologien ou canoniste, à moins qu'il ne soit de la secte jansénienne ». Mais ce n'est pas tout. Le *Plan de l'institut des séminaires généraux* recommande, à la grande surprise des séminaristes,

selon l'auteur de la relation, « la lecture d'auteurs jansénistiques » tels Arnauld, Bonaventure et Racine [32].

La présence de l'influence janséniste est donc clairement décrite à l'intérieur des Pays-Bas autrichiens et, plus généralement, on contestera unanimement la mainmise de l'Empereur sur l'enseignement, le prince n'ayant qu'un rôle de protecteur de l'Eglise selon les pamphlétaires de l'opposition [33]. Pour en revenir au Séminaire général, on ne déplorait pas uniquement son influence janséniste. On lui reprochait aussi souvent de distiller les théories des « sectaires » Luther et Calvin. C'est le propre de la littérature pamphlétaire qui fait flèche de tout bois.

Par la suite, on aura soin de rappeler sans cesse la présence du jansénisme au sein du Séminaire de Louvain par une multitude de brochures jusqu'à la condamnation du Séminaire général par l'archevêque de Malines Franckenberg en juin 1789. Et cela parfois de façon très crue, comme on peut le lire dans les lettres de Keuremenne, c'est-à-dire l'abbé Joan Vanden Elsken [34],

La pele au cul,
A ce docteur sorti de Vienne,
La Pele au cul, Pourquoi Stoger est-il venu ?
Pour voir donner qu'il s'en souvienne
A la doctrine jansénienne
La pel au cul [35].

Cela n'est guère relevé mais il y a ici la volonté de toucher le plus grand nombre, de vulgariser à l'extrême des théories ardues… Ces lettres de Keuremenne connurent d'ailleurs un succès incroyable dans nos régions : on en faisait lecture dans les cabarets selon un pamphlétaire joséphiste [36] et nous avons même trouvé mention dans les archives de lectures en famille [37]... Le succès fut donc tel que les autorités de Bruxelles, bien conscientes de l'aura de Vanden Elsken sur les foules, tentèrent vainement en 1789 de le faire arrêter sur le territoire liégeois où il s'était réfugié [38].

Les pamphlétaires joséphistes, visiblement moins nombreux [39], tentèrent de contrecarrer quelque peu ces accusations. Quelques-uns récusèrent l'installation du jansénisme dans nos régions comme Josse Le Plat [40], professeur de droit canonique au Séminaire général de Louvain [41], aux sympathies pour le jansénisme pourtant bien réelles puisqu'il entretenait depuis 1759 [42] une relation suivie avec Du Pac de Bellegarde [43], membre de l'église janséniste d'Utrecht et animateur du célèbre périodique janséniste *Nouvelles ecclésiastiques.* Tous les écrivains royalistes ne démontèrent pas systématiquement l'accusation de jansénisme. Ils défendirent tout d'abord le Séminaire général qui, selon eux, était une chance pour la doctrine puisque celui-ci apporterait une uniformité définitive à la foi, qui fut dans le passé toujours victime des divisions du clergé [44]. Ils défendirent unanimement l'emprise de l'Empereur sur l'enseignement, pour des raisons touchant à l'ordre public. Les folliculaires joséphistes tentèrent parfois de jeter le discrédit sur l'orthodoxie des opposants. Un pamphlétaire montre ainsi que le jésuite Feller utilisait des documents condamnés par le Saint-Siège même pour justifier ses théories [45]. On souligne aussi le fait que la doctrine du Séminaire général fut acceptée dans toute l'Allemagne, et le docteur Le Plat raillera d'ailleurs le fait que « la vérité serait bientôt réduite, (…) à l'Etat ecclésiastique, & au petit district de l'Eglise Belgique » [46]. Cependant nous

n'avons relevé qu'une seule fois une accusation de sectarisme : elle vient toujours du même Le Plat qui dénonce la secte de Feller [47], sans plus de précision ; il entend sans doute par là la compagnie des jésuites. Franckenberg fut même comparé par un pamphlétaire à divers sectaires. En effet, en évoquant la voix de la conscience de l'archevêque (que celui-ci ne cessait d'utiliser – il est vrai – comme argument pour justifier sa résistance au Séminaire général de Louvain), le pamphlétaire fit le commentaire suivant : « Pourriez-vous ignorer que Jean Hus, et tous les sectaires, avec qui je me garde bien de vous confondre pour le sentiment, n'ont jamais allégué d'autres raisons que les vôtres, lorsqu'ils se sont détachés de la doctrine de l'Eglise, opposés aux loix du souverains, et que dans l'infortune fruit de leur entetement criminel, ils n'avoient d'autre consolation que l'applaudissement d'une conscience erronée » [48]. Toutefois ces deux citations sont exceptionnelles.

Quant au jansénisme lui-même, il fut parfois mais rarement défendu dans ces pamphlets et notamment par Le Plat. Dans son *Supplement au coup-d'œil sur les recueils* des *Représentations* de Feller paru en 1788, Le Plat tenta tout d'abord de démontrer que le « prétendu » jansénisme ne fut jamais dans le passé qu'un prétexte, qu'un rêve pour persécuter ceux qui pensaient différemment [48 bis]. Dans sa *Seconde lettre* au cardinal de Malines [49] parue vers mai 1789 [50], il revient sur l'épisode de l'Université de Louvain de 1728 et 1729, soit la période où l'on tenta avec succès d'extirper le jansénisme de l'université [51]. Il déplore, bien entendu, cet épisode qui priva l'institution de Louvain du « coryphée des canonistes », c'est-à-dire Van Espen [52]. Le Plat rejette cependant les phénomènes peu glorieux du jansénisme, à savoir les convulsionnaires de Saint-Médard. Rappelons en effet que l'on assista de 1730 à 1732 à des miracles et des conversions dans le cimetière de Saint-Médard sur le tombeau du diacre François de Paris, qui refusa de se soumettre à la bulle *Unigenitus* jusqu'à sa mort [53]. Le Plat n'y voyait que « l'écume de la prétendue secte ». Un autre pamphlétaire dont l'identité nous est inconnue [54], revint aussi en 1789 sur la bulle *Unigenitus*, avec des arguments proches de ceux de Le Plat : « N'est-il pas permis de croire que la bulle *Unigenitus* est l'ouvrage des jésuites qui régentoient la cour de Rome ; que c'est un titre de proscription pour persécuter les vertueux prélats qui s'opposoient à leur domination ; enfin que c'est une archi sottise ». On s'étonnera peu que les pamphlétaires joséphistes défendirent unanimement l'interdiction de cette bulle et la légitimité du *placet* royal.

Tous les pamphlétaires partisans des idées de Joseph II n'étaient probablement pas des jansénistes ; nous ne connaissons pas en effet l'identité de la plupart d'entre eux, et donc leurs parcours et leurs idées.

La condamnation du Séminaire général par le cardinal Franckenberg vint confirmer les accusations d'hétérodoxie envers cette institution. Le gouvernement imposa le silence au cardinal sur cette condamnation, bien conscient cependant du fait que la nouvelle serait connue tôt ou tard. Le gouvernement demanda à ce dernier de publier une réfutation à la déclaration de Franckenberg. Le Plat demanda l'aide de Du Pac de Bellegarde et partit pour Utrecht travailler à cette réfutation. De cette collaboration naquirent deux brochures, l'une parue fin septembre [55] et ayant pour titre *Observations générales sur le prétendu jugement doctrinal* (…) [56] et l'autre nommée *Observations sur la déclaration de Son Eminence le Cardinal Archevêque*

de Malines (…) [57] parue vers la mi-octobre [58]. Cependant, la propagande de l'opposition prit de court celle du gouvernement et la déclaration de Franckenberg fut imprimée à Saint-Trond vers la fin août ou le début septembre 1789 [59]. A partir de ce moment les pamphlétaires de l'opposition se déchaînèrent de plus belle contre le Séminaire général. L'un d'entre eux se réjouissait de l'impossibilité d'introduire le jansénisme dans les Pays-Bas depuis la publication de la déclaration [60]. Plus grave encore : Joseph II, relativement épargné dans les pamphlets jusqu'à la fin de 1789, est maintenant accusé d'être un odieux hérétique [61]. Il est vrai qu'avec la bataille de Turnhout du 27 octobre [62], le soulèvement armé patriote venait de commencer et le ton n'était plus à une quelconque modération, en dépit de quelques concessions du gouvernement de Bruxelles qui permit aux évêques de rouvrir les séminaires épiscopaux le 15 août et abolit le Séminaire général de Louvain le 20 novembre [63]. Nous n'avons trouvé qu'un seul avis nuancé dans le camp patriote pour cette époque. Il provient du journal intitulé *La République Belgique* (…) [64] : « Joseph II est un impie qui veut renverser la religion disent les sots. Ce language des halles est bon pour ameuter la canaille (…) Pour ne pas croire tout ce qu'on croyait avant lui ; pour ne pas approuver toutes les pratiques qu'il a trouvées établies, il ne mérite pas les qualifications d'athée et d'hérétique » [65].

3. 1790

Après les victoires militaires des patriotes et la fuite du gouvernement autrichien, les pamphlétaires patriotes furent logiquement moins féconds en discussion sur le jansénisme. Les prétendus hérétiques venaient en effet de se sauver et bon nombre de réformes ecclésiastiques furent abolies [66] par les nouvelles autorités des Etats Belgiques Unis qui firent presque du providentialisme une doctrine officielle [67]. De plus, le débat ne tournait plus autour de la prétendue hérésie du pouvoir autrichien : le conflit entre les démocrates et les conservateurs, qui commença dès le tout début de l'année 1790, mobilisa tous les écrivains [68]. Quant aux pamphlétaires joséphistes, s'ils continuèrent d'écrire pour le bien de la cause, ils se gardèrent bien de revenir sur les réformes de Joseph II, sans doute bien conscients de l'impopularité trop grande de celles-ci.

Bien sûr on attaquait toujours le docteur Le Plat dans une brochure au titre évocateur : *Le pot-aux-roses découvert, ou, le docteur Le Plat convaincu de jansénisme* [69], parue fin février [70], et éditée [71] par Duvivier [72], le secrétaire de l'archevêque de Malines. Cette brochure reprend, en fait, une lettre trouvée dans les archives laissées par le gouvernement autrichien parti précipitamment de Bruxelles. Il était en effet très à la mode alors d'éditer ce genre de documents [73]. L'authenticité de ce document certifié par un comité de Bruxelles est bien probable. En effet, si nous n'avons pas repéré cette lettre dans les archives, nous avons retrouvé bien d'autres documents repris dans ce genre de brochure [74]. Quoi qu'il en soit, Josse Le Plat décrit en premier lieu dans cette lettre adressée à l'Empereur les troubles de 1787 et se plaint du fait que les crimes reprochés à lui comme à ses collègues, consistaient tout simplement à avoir suivi les ordres et les intentions du prince [75]. La responsabilité du souverain est donc clairement établie. Le Plat se dit aussi l'auteur des observations sur la déclaration de Franckenberg et surtout joint une

version manuscrite d'observations qui (en italiques dans la brochure) « parlent de la catholicité de l'Eglise d'Utrecht » [76]… D'où bien entendu le titre percutant de cette brochure. Mais cela reste l'exception des mois de janvier et février 1790. Le ton changea rapidement suite aux prétentions sur les Pays-Bas de Léopold qui succéda à son frère Joseph et fit une déclaration très conciliante le 2 mars. Il y assurait en effet qu'il n'avait jamais eu aucune part dans ce qui avait eu lieu aux Pays-Bas ; il affirmait même avoir constamment désapprouvé dans son for intérieur tout ce qui s'y passait. Il promettait l'anéantissement des réformes contestées de son frère, et notamment du Séminaire général dont nous avons vu toute l'importance dans ce qui précède [77]. Malgré l'accueil favorable de certains Etats provinciaux, les Etats Généraux se contentèrent d'ignorer la proposition [78]. On fit alors imprimer le 11 mars [79] (soit en même temps que fut connue l'existence de cette déclaration, ce qui n'est peut-être pas un hasard…) une note de l'ex-ministre Trauttmansdorff trouvée également dans les archives laissées par le gouvernement autrichien [80]. Si elle n'accuse pas Léopold de jansénisme, elle le met toutefois sur le même pied que son frère : « je sais positivement que le [81] *Grand Duc* approuve tout ce qui s'est fait ici [82] ; car s'il existe quelques malheureux encore qui puissent espérer quelque changement, ils verront combien ils se flattent à tort » [83]. Un document d'autant plus compromettant qu'il connut quatre éditions [84] dont une version flamande [85] et une autre bilingue [86] : il est clair ici que l'on utilise une fois de plus l'effet de répétition…

On rappelle en mai le règne de Joseph II dans un *Dialogue familier entre un royaliste Belgique fugitif et un patriote brabançon ambulant* [87], règne caractérisé selon l'auteur par *La Foi du Jansénius & l'obéissance à Joseph second* [88]. Et au cas où le public l'aurait déjà oublié, on mentionne une fois de plus l'enseignement des auteurs jansénistes [89].

Les pamphlétaires ne manquèrent pas non plus de se pencher sur la Toscane où le grand-duc Léopold imposa à l'Eglise des réformes proches de celles de son frère aux Pays-Bas, et ceci en collaboration avec un évêque de tendance janséniste, Scipion Ricci [90]. Cela ne manqua pas de provoquer du mécontentement et les pamphlétaires des Pays-Bas autrichiens ne se privèrent pas d'y faire écho. On publia ainsi une lettre de Pistoia (réelle ou construite de toutes pièces, peu importe…) datée du 25 avril [91]. Cette dernière décrit une manifestation de mécontentement religieux dans cette même ville et la fuite de Ricci à Florence en robe de chambre. Une autre brochure mentionne aussi l'interdiction des fonctions sacerdotales faite par l'archevêque de Florence à dix-sept ecclésiastiques reconnus jansénistes [92].

Cependant, c'est surtout après la parution du manifeste de Léopold II du 14 octobre [93] que l'on rappela sans cesse les réformes imposées en Toscane. Rappelons que, dans ce manifeste, Léopold II revendiquait ses droits sur les Pays-Bas de façon moins libérale qu'en mars vu le traité de Reichenbach qui entérinait l'abandon des Etats Belgiques-Unis par l'Angleterre, la Prusse et la Hollande [94]. On rappela donc sans cesse ce qui s'était passé en Toscane dans le passé et un pamphlétaire fera dire à Léopold dans un commentaire littéral de son manifeste : « engagement d'autant plus ferme qu'il ne seroit pas même en notre pouvoir d'y manquer y étant IRRESISTIBLEMENT déterminé par la grace VICTORIEUSE de QUESNEL de pieuse orthodoxie & mémoire, & qu'on a si injustement calomnié, comme nous

l'avons prouvé à tout l'univers dans l'affaire de Pistoie»[95]. On reprochait sans doute ici la distribution gratuite, grâce aux libéralités de Léopold, des *Réflexions morales de Quesnel* à tous les curés du diocèse de Pistoia et de Prato[96].

4. De 1791 à 1794

Cependant, toutes ces craintes suscitées par la presse étaient vaines. La politique menée dans nos régions lors de la première restauration par Léopold II (plus pragmatique que son frère), ne ressemble en rien à celle pratiquée en Toscane. Et pour cause: le traité de La Haye, conclu le 10 décembre 1790 entre l'Autriche et les trois puissances alliées (Provinces-Unies, Angleterre, Prusse), réduisait à néant les réformes principales de Joseph II et, en matière religieuse, seul l'édit de Tolérance fut conservé [97].

Cet état de fait eut une répercussion directe pour le sujet qui nous intéresse ici. Comme il n'y avait plus d'enjeu (le Séminaire général) et que le gouvernement s'assura le silence voire la collaboration du haut clergé [98], nous n'avons trouvé pour l'instant que deux pamphlets évoquant le jansénisme. Le premier [99] fut l'œuvre, une fois de plus, du professeur Le Plat qui attaque à nouveau le cardinal de Malines. Cette brochure se présente sous forme d'un dialogue au sujet de diverses matières religieuses. Parmi celles-ci, Le Plat évoque la bulle Unigenitus [100] et l'Eglise d'Utrecht [101]. Reprenant les arguments des adversaires ultramontains, il tend à démontrer subtilement les erreurs et les faiblesses de leurs raisonnements, essentiellement basés sur le principe d'autorité. Le deuxième et dernier pamphlet est une série de commentaires [102] sur une lettre apocryphe du cardinal de Malines [103]. L'écrivain de tendance conservatrice dénonce avec outrance le cardinal Ricci. Mais les temps ne sont plus aux attaques virulentes contre Léopold II: «J'espère que le prince enfin ouvrant les yeux, et détrompé par ses fidèles sujets reconnaîtra l'abîme où l'ont voulu entrainer dans la Toscane les docteurs de l'iniquité, et où leur secte impie voudroit le replonger dans nos provinces» [104].

Dans les pamphlets de la période s'étalant de 1792 à 1794, nous n'avons rien trouvé au sujet du jansénisme. C'est que le débat ne se situe plus vraiment là. Nous avons parlé plus haut des limites du pouvoir de Léopold II. Mais un autre sujet surtout captiva alors les pamphlétaires: la situation de la France qui soulevait l'enthousiasme ou l'horreur selon les partis défendus…

5. Quelques mots de conclusion

Dans le cas envisagé ici, l'établissement de la religion licite fut le fait de l'Eglise et non du pouvoir temporel. Les partisans de l'Eglise prirent la plume pour défendre celle-ci. Il est certainement hasardeux de voir l'Eglise derrière toute cette propagande: nous avons par exemple lu dans le pamphlet intitulé *Trompette anti-autrichienne de l'avocat Sandelin* [105] que les enfants de Marie-Thérèse furent élevés par des sectaires [106]. Il n'en reste pas moins que certains des membres de l'Eglise s'avérèrent de parfaits polémistes. Je pense ici aux jésuites Feller et Dedoyard, à Vanden Elsken mais aussi au chanoine Duvivier, secrétaire du cardinal-archevêque de Malines. Quoi qu'il en soit, cette propagande supplanta en efficacité celle menée par les défenseurs de la maison d'Autriche [107], une efficacité donc due en grande partie

aux quantités importantes de pamphlets produits par l'opposition : l'effet de répétition joua beaucoup, comme nous l'avons vu… Mais les partisans de l'Eglise ne se contentèrent pas de défendre l'orthodoxie par l'intermédiaire des libelles. On trouve en effet dans les archives bien des indications concernant des messes séditieuses [108]. Et même si leur contenu reste obscur, il est peu probable que l'on y louait l'orthodoxie des autorités. Le facteur religieux fut aussi capital à la fin 1789 pour chasser le gouvernement autrichien et durant l'année 1790 pour soutenir un effort guerrier contre Léopold II, accusé de partager les mêmes objectifs que son frère défunt. S'il y eut défaite guerrière des Etats Belgiques-Unis et restauration autrichienne, il y eut malgré tout abandon de la plupart des réformes de Joseph II en matière ecclésiastique. Ceci représente assurément une victoire des fidèles de l'Eglise, qui furent moins virulents en 1791 contre l'Empereur.

Notes

[1] H. Hasquin, « Une lente sécularisation de l'Etat et de la Société », dans H. Hasquin, dir., *Histoire de la laïcité*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1979, p. 31.

[2] J. Kuntziger, *Febronius et le Febronianisme. Etude historique sur le mouvement réformateur provoqué dans l'Eglise Catholique au XVIII[e] siècle par Fébronius, c'est-à-dire J.N. de Honthein, évêque suffragant de Trêves et l'origine des réformes religieuses de Joseph II*, Bruxelles, Hayez, 1889 (Extrait des *Mémoires couronnés et autres Mémoires publiés par l'Académie Royale de Belgique*, t. 54, 1889), p. 153-160.

[3] Jean de Hontheim (Trêves, 1701 – Mont-Quintin (Luxembourg), 1790). Etudes à Louvain, docteur en droit en 1721. En 1748, il fut nommé vicaire général et coadjuteur avec le titre d'évêque de Myriophite *in partibus* et reçut en même temps la dignité de conseiller d'Etat et de chancelier de l'Université. Son ouvrage le plus célèbre est intitulé : *De statu praesenti Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis* (…) paru en 1763 sous le pseudonyme de Febronius. Ce livre dont le but déclaré était de faciliter la réunion des dissidents de l'Eglise avec les catholiques, entendait ramener le pouvoir du pape dans ses limites d'origine. Le pape ne devait être que *Primus inter pares* par rapport aux autres évêques. Cet ouvrage fit grand bruit et fut condamné par l'*Index* le 27 février 1764, ce qui n'empêcha pas les rééditions et les traductions de se succéder, elles-mêmes condamnées par l'*Index*. Il connut un grand succès en Autriche et fut favorisé par la cour de Vienne. Malgré tout, Hontheim se rétracta en 1778 et rédigea une déclaration de rétractation très ambiguë qui parut en 1781 (voir l'article de T. Ortolan, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 5, 2, col. 2115-2124).

[4] R. Taveneaux, *Jansénisme et politique*, Paris, Armand Colin, 1965 (Collection U, série « idées politiques »), p. 34 et 35.

[5] Jean Henri, comte DE FRANCKENBERG (Gross-Glogau en Silésie 1726 – Breda 1804) fut nommé archevêque de Malines à partir de 1778. Il s'oppose par la suite à la politique de Joseph II en matière ecclésiastique et se montre favorable à la Révolution brabançonne. Par conséquent, il passa sous silence le souhait du pape d'une réconciliation avec l'Empereur. Pie VII le poussa à démissionner en 1801 suite au concordat avec Bonaparte. Voir la notice dans H. HASQUIN, dir., *Dictionnaire d'histoire de Belgique : Les hommes, les institutions, les faits, le Congo Belge et le Ruanda-Urundi*, Namur, Didier Hatier, 2000, p. 288-289. Voir aussi la biographie du cardinal : A. VERHAEGEN, *Le cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines (1726-1804)*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1889 (Collection historique), 428 p.

[6] C. DE CLERCQ, *Cinq archevêques de Malines*, t. 2 : *1759-1815*, Paris, Letouzey & Ané, 1974, p. 11-12.

[7] Le titre complet est : *Réponse du cardinal Bathiani, Primat de Hongrie à Joseph II, Empereur, Au sujet de ses ordonnances touchant les Ordres religieux, avec un Bref du Pape Pie VI.* Sn, A Rome, M. DCC. LXXXII, 71 p. Cette brochure est disponible à la bibliothèque royale Albert Ier (BR) : II 8122 A, vol. 116, n° 1. Il faut lire en fait Joseph de Batthyany (Vienne, 1727 – Pozsony 1799) qui, nommé en janvier 1776 prince primat de Hongrie, fut un adversaire farouche de la politique religieuse de Joseph II ; voir la notice de L. TOTH, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, 1932, col. 1340-1341.

[8] *Réponse du cardinal Bathiani, Primat de Hongrie à Joseph II (…)*, *op. cit.*, p. 42-46.

[9] *Ibid.,* p. 49 et 53-55.

[10] Pierre DOYAR (ou Dedoyard, Hermalle-sous-Argenteau, 1728 – Clermont 1805) entra dans la compagnie de Jésus à l'âge de trente ans environ. Après la suppression de la compagnie, il se lança dans la polémique contre les partisans du joséphisme et les partisans du serment de haine à la royauté. Voir la notice de E.H.J. REUSENS, dans *Biographie Nationale publiée par l'Académie Royale des sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique*, t. 6, Bruxelles, 1878, col. 157-158.

[11] *Lettres d'un chanoine pénitentier de la métropole de *** à un chanoine théologal de la cathédrale de **, Sur les Affaires de la Religion.* Sn, sl, M. DCC. LXXXV, 182 p. Disponible aux Archives Générales du Royaume (AGR) : EP 48.

[12] *Ibid.,* p. 147.

[13] *Lettres d'un chanoine pénitentier de la métropole de *** à un chanoine théologal de la cathédrale de **, sur les affaires de la religion, Contenant des Observations relatives à un grand nombre d'Articles des Réclamations Belgiques, & servant d'appendice & de complément à cette intéressante Collection. Vingtième Edition, revue, corrigée & augmentée d'un grand nombre de Notes*. Sn, De l'Imprimerie des Nations, M. DCC. XC, 308 p. (BR : II 8122 A, vol. 73).

[14] *Lettres d'un chanoine pénitentier (…)*, *op. cit.* (1785), p. 147.

[15] *Ibid*., p. 147-148.

[16] A Nancy, chez les Libraires associés, M. DCC. LXXXVI, 72 p. (BR : II 8122 A, vol. 116, n° 3).

[17] *Ibid.*, p. 23.

[18] *Ibid*., p. 22.

[19] Voir à ce sujet J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 4e édition, 1992, p. 166-174.

[20] G. TRAUSCH, « Le Luxembourg face à la Révolution brabançonne », dans J. LORETTE, P. LEFEVRE et P. DE GRYSE, éd., *Actes du Colloque sur la Révolution brabançonne 13-14 octobre 1983*, Bruxelles, Musée Royal de l'Armée, 1984, p. 189-190.

[21] Le titre est : *Relation fidèle Des Troubles arrivés au Séminaire de Louvain, en 1786 & 1787, dressé par un témoin occulaire, Traduite du Flamand, d'après l'édition de Gand.* Sn, A Louvain, De l'Imprimerie de l'Université, M. DCC. LXXXVII, 56 p. (BR : CL 9512, vol. 3).

[22] J. Roegiers, « Séminaire général et Séminaire filial (1786-1789/1790) », dans E. Aerts, M. Baelde, H. Coppens, H. De Schepper, H. Soly, A.K.L. Thijs et K. Van Honacker, éd., *Les institutions du Gouvernement des Pays-Bas Habsbourgeois (1482-1795),* Bruxelles, Archives Générales du Royaume, 1995, t. 2 (Archives Générales du Royaume et archives de l'Etat dans les provinces, Studia 56), p. 952. Avant de devenir directeur du Séminaire général, Ferdinand Stoeger fut professeur d'histoire ecclésiastique à Vienne où il dut faire face à l'opposition du cardinal Migazzi ; voir la notice de Reusch, dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 36, Leipzig, 1893, p. 318-319 ainsi que E. Kovacs, *Ultramontanismus und Staatskirchentum im theresianisch-josephinischen Staat. Der Kampf der Kardinäle Migazzi und Franckenberg gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand Stöger*, Vienne, Domverlag, 1975 (Wiener Beiträge zur Theologie, 51), 239 p.

[23] J. Roegiers, « Kerk en Staat in de Oostenrijkse Nederlanden », dans *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, t. 9, Haarlem, Fibula-Van Dishoeck, p. 372.

[24] François Xavier de Feller (Bruxelles, 1735 – Ratisbonne 1802) : ex-jésuite, il défendit vigoureusement par ses écrits l'orthodoxie catholique face aux philosophes français et aux idées novatrices de Joseph II. Victime de la censure autrichienne, il dut se réfugier en dehors des Pays-Bas autrichiens. Il dut fuir dans les Provinces-Unies lors de la restauration autrichienne, pour finalement se réfugier en Allemagne en 1794 (H. Hasquin, dir., *Dictionnaire d'histoire de Belgique, op. cit.* ; p. 273 ; notice de E. De Borchgrave, dans *Biographie Nationale, op. cit*., t. 7, Bruxelles, 1880-1883, col. 3-8. Voir aussi la thèse de doctorat inédite de M. Le Maire, *Un publiciste au siècle des lumières. François Xavier de Feller (1735-1801)*, Université de Louvain, 1949).

[25] *Recueil des représentations, protestations et réclamations De tous les Ordres de Citoyens, dans les Pays-Bas Catholiques ; au sujet des infractions faites à la Constitution, les Privilèges, Coutumes & Usages de la Nation, & des Provinces respectives (…) Second Recueil. Partie Ecclésiastique. Tome premier,* De l'Imprimerie des Nations, M. DCC. LXXXVIII, p. 90-99.

[26] Sur les polémiques des années 1720 et sur les ennuis du professeur Van Espen, voir G. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen (1646 – 1728) et l'autorité ecclésiastique*, Zurich, Pas Verslag, 1964 (Institutum historicum juris canonici studia et textus historiae juris canonici, vol. 2), p. 65 et 106-114. Zeger-Bernard Van Espen (Louvain 1646 – Amersfoort, 1728) fut ordonné prêtre en 1673 et nommé professeur à l'université de Louvain en 1674. Il fut victime de la répression qui entendait débarrasser l'Université de Louvain du jansénisme. Voir aussi M. Nuttinck, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain. 1646-1728*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1969 (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4e série, fascicule 43), LXVIII-717 p.

[27] *Recueil des représentations* (…), *op. cit*., p. 99.

[28] Dedoyard déplore par exemple la conception d'un code d'enseignement théologique et canonique sous Marie-Thérèse (*Lettres d'un chanoine pénitentier*, *op. cit.* (1785), p. 154).

[29] H. Hasquin, « Le joséphisme et ses racines », dans H. Hasquin, dir., *La Belgique autrichienne, op. cit.,* p. 202.

[30] W. W. Davis, *Joseph II : an Imperial Reformer for the Austrian Netherlands*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 61.

[31] L. Cognet, *Le jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 6e éd., 1991 (coll. Que sais-je ?), p. 61.

[32] Nous avons effectivement repéré parmi les ouvrages recommandés par le plan de l'Institut, des ouvrages d'Arnaud et de Racine (*Plan de l'institut des Séminaires Généraux, Dans les Etats de l'Empereur. Traduit de l'Allemand. On y a joint l'Origine des séminaires & des Théologiens, ainsi que le Plan des Batîments du Séminaire royal de Louvain.* Sn, A

Bruxelles, M. DCC. LXXXVII, p. 26, 27; BR: II 8122 A, vol. 49, n° 14) mais pas ceux de Bonaventure.

[33] *Les pourquoi ou questions sur une grande affaire, pour ceux qui n'ont que trois minutes à y donner.* Sn, A Bruxelles, Chez le Libraire, qui aime à vendre, M. DCC. LXXXVII, p. 7-9 (BR: CL 9512, vol.3).

[34] Joan Jos VANDEN ELSKEN (Alsemberg, 1759 – Hombeeck, 1803) fut ordonné prêtre en 1785 et devint directeur du Béguinage de Louvain. Il s'opposa à la politique religieuse de Joseph II au travers de diverses brochures. Il finit sa vie comme curé de Hombeek (J. H. MUYLDERMANS, «Joan. Jos. Vanden Elsken (deknaam Keuremenne) (1759-1803)», dans *Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Academie voor Taal en Letterkunde*, Gand, janvier 1928, p. 265-392; K. STEVAUX, *J.J. Vanden Elsken, een Brabants patriot en politiek vluchteling in het land van Luik (1788-1789)*, Hasselt, Provinciale Bibliotheek van Limburg, 1980 (Mededelingen van het centrum voor Studie van de Boerenkrijg, 98), 58 p.).

[35] *Zevensten brief van Ernestus De Keuremenne over het zoo - genaemt Semin. Generaal, De Universiteyt van Loven etc. etc. Aan alle die het aangaat. Tweede deel.* Sn, Uyt de drukkerye van Ernestus, Heer van keuremenne, sd, p. 118 (BR: II 8122 A, vol. 74, n° 3) .

[36] *Dialogue entre le Cardinal Archevêque de Malines et l'Evêque d'Anvers (La scène se passe à l'abbaye de Sainte-Gertrude, à Louvain).* Sn, A St. Tron: Chez Michel, Imprimeur-Libraire privilégié des Etats et Principauté de Liège, 1789, p. 26 (AGR, EP 2145). Ce témoignage, quoique venant d'un joséphiste, ne relève pas de l'impossible; nous avons en effet relevé plus d'un indice relatif à des lectures de pamphlets dans des cabarets (AGR, Conseil du Gouvernement Général (CGG) , n° 2590, f° 22-25: déposition du 19 septembre 1789 de Charles Mathieu au sujet d'un dénommé Trulin, arrêté pour détention de pamphlets).

[37] AGR, CGG, n° 2580, f° 215, dénonciation anonyme du 18 août 1789.

[38] Au sujet de cette tentative d'arrestation, voyez notre mémoire de licence en histoire inédit (O. DAMME, *Les pamphlets de la Révolution brabançonne parus dans les Pays-Bas autrichiens en 1789*, Bruxelles, ULB, 1997-1998, vol. 1, p. 97-98).

[39] Nous avons relevé 37 brochures joséphistes sur un *corpus* de 357 brochures pour 1789 (O. DAMME, *Les pamphlets*, *op. cit.,* p. 153). Nos recherches actuelles semblent confirmer cette tendance, à l'exception peut-être de 1791, quoique lors de cette année, beaucoup de démocrates tentèrent de faire accepter leur plans par le gouvernement de Bruxelles et adoptèrent de ce fait un langage empreint de loyauté envers la maison d'Autriche… Voir S. TASSIER, *Les démocrates belges de 1789*, Bruxelles, Hayez, 2e édition, 1989 (Préface, chronologie, compléments bibliographiques, légendes et index par Jeroom VERCRUYSSE), p. 253-266.

[40] *Supplément au coup-d'œil sur les recueils*. Sn, Liege, 1788, p. 17 (BR: II 1817 A, vol. 3, n° 24). De Groote attribue ce pamphlet à Le Plat (H. DE GROOTE, «Qui est l'auteur des «Lettres d'un curé, du diocèse de Trêves» et du «Tableau de la dilapidation» (1791-1792)»?, dans *Bijdragen tot de Geschiedenis* , 3e s., t. 9, 1957 , n° 3-4 , p. 162).

[41] Josse LE PLAT (Malines, 1732 – Coblence, 1810). Licencié puis docteur en droit, il contribua par ses écrits à l'établissement des réformes gouvernementales en matière d'administration des affaires publiques et d'enseignement. Ses prises de position en faveur du Séminaire Général et contre le clergé excitèrent la vindicte populaire pendant les événements de 1789 et l'obligèrent à s'expatrier. Les deux restaurations autrichiennes ne lui furent guère favorables. Il fut nommé professeur de droit romain de l'école de droit de Coblence en 1806 (notice de Ch. PIOT, dans *Biographie Nationale, op. cit*., t. 11, 1890-1891, col. 877-881; J. ROEGIERS, «Un janséniste devant la Révolution: les avatars de Josse Leplat de 1787 à 1803», dans F. STEVENS et D. VAN DEN AUWEELE, ed., «*Hand voet bij stuck», Xenia iuris historiae G. Van Dievoet oblata*, Louvain, KUL, Faculteit der rechtsgeleerdheid, Afdeling Romeinsrecht en rechtgeschiedenis, 1990, p. 75-103.

[42] J. ROEGIERS, *Un janséniste devant la Révolution, op. cit.*, p. 76 et suiv.

[43] Gabriel DU PAC DE BELLEGARDE (Bellegarde, 1717 – Utrecht, 1789) étudia chez les Pères de la Doctrine Chrétienne et devint ensuite le disciple de théologiens jansénistes. Devenu suspect en France du fait de ses sympathies jansénistes, il s'installa en Hollande et continua ses travaux sur les affaires jansénistes. Il participa au concile d'Utrecht en 1763 et fut envoyé par ses coreligionnaires auprès du pape Clément XIV pour négocier une soumission ou une entente. Cette négociation fut interrompue du fait de la mort du pape. Voir la notice de R. LIMOUZIN-LAMOTHE, dans *Dictionnaire de biographie française*, t. 12, 1970, col. 289-290.

[44] Voyez, par exemple, *Apparition d'Augustin Vanvyve, doyen des bacheliers en théologie en 1688 ou rêve sur les Affaires du Tems, en forme de Dialogue entre ledit Vanvyve et le Dormont.* Sn, sl, 1789, p. 32-33 (BR : II 8122 A, vol. 24, n° 2).

[45] *Apologie du décret du Gouvernement-Général des Pays-Bas, Du 18 Mai 1789, contre la nouvelle édition du dictionnaire historique de l'abbé de Feller*. Sn, A St-Tron, chez les Libraires Associés, 1789, p. 7 (Université Libre de Bruxelles (ULB), LPB 1799, n° 18).

[46] *Seconde lettre de M. Le Plat, Docteur & Professeur en Droit Ecclésiastique en l'Université de Louvain, A Son Eminence le Cardinal Archevêque de Malines.* A Lille, 1789, p. 16 (ULB : LPB 1799, n° 16).

[47] *Coup-d'œil sur le recueil de représentations, protestations et réclamations faites à S. M. I. par les représentans et Etats des Provinces des Pays-Bas Autrichiens.* Sn, Liege, 1788, p. 9 (BR : II 8122 A, vol. 46, n° 12).

[48] *Lettres à Son Eminence Monseigneur le cardinal-Archevêque de Malines, publiées à Vienne, le 29 mars & le 9 avril 1789*, sn, sl, 1789, p. 3 (AGR : EP 13).

[48 bis] *Supplément au coup d'œil, op. cit.*, p. 17.

[49] *Seconde lettre de M. Le Plat, Docteur & Professeur en Droit Ecclésiastique en l'Université de Louvain, A Son Eminence le Cardinal Archevêque de Malines*. A Lille, 1789, 24 p. (ULB : LPB 1799, n° 16).

[50] *Ibid*., p. 24 : « Bruxelles, le 17 Mai 1789 ».

[51] Voir *supra*, n. 26.

[52] *Ibid.*, p. 19.

[53] Voyez les ouvrages de Catherine MAIRE, *Les convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1985 (Coll. Gallimard-Julliard, 95), 267 p. et *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998 (Coll. Bibliothèque des Histoires), p. 237-251.

[54] *Questions proposées à un Cardinal de l'Eglise Romaine, par un néophyte*, sn, sl, 1789, p. 14 (BR : CL 9512, vol. 17).

[55] J. ROEGIERS, *Un janséniste*, *op. cit.,* p. 82.

[56] *Observations générales sur le prétendu jugement doctrinal De Son Eminence le Cardinal J.H. De Franckenberg, &c. Archevêque de Malines, du 26 Juin 1789.* Sn, sl, 1789, 55 p. (BR : II 8122 A, vol. 106, n°1) .

[57] *Observations sur la déclaration de Son Eminence le Cardinal Archevêque de Malines, Touchant l'Enseignement du Séminaire général de Louvain, &c… . Avec le texte de cette Déclaration Dans lesquelles on fait voir par la Déclaration même que l'enseignement de Louvain, bien loin d'être de quelque chose non orthodoxe, est tout-à-fait irrépréhensible.* Sn, sl, 1789, 319 p. (BR : II 8122 A, vol. 106, n° 2)

[58] J. ROEGIERS, *Un janséniste*, *op. cit.,* p. 82.

[59] AGR CGG, n° 2584, f° 160, Lettre de Brodel, Liège le 31 août 1789. Brodel y parle cependant d'une version de 111 pages in-4° que je n'ai pas encore trouvée.

[60] *Lettre au Rédacteur du Courrier de l'Escaut sur le dernier Supplément extraordinaire, art. de Malines du 11 Octobre 1789.* Sn, sl, sd, p. 2 (BR : II 8122 A, vol. 51, n° 2).

[61] *Dialogue entre Joseph II et le peuple belgique.* Sn, sl, sd, p. 1(ULB : LPB 1797, n° 54).

[62] J.-J. HEIRWEGH, « La fin de l'Ancien Régime et les révolutions », dans H. HASQUIN, dir., *La Belgique autrichienne, op. cit*., p. 480-483.

[63] J. ROEGIERS*, Séminaire Général et Séminaire filial*, *op. cit.,* p. 956.

[64] *La République Belgique*, sn, A Rome, chez les frères Gracques, 1789, XLVII-206 p. (AGR : EP 134).

[65] *La République*, *op. cit*., p. 108.

[66] J. ROEGIERS*, Kerk en Staat in de Oostenrijkse Nederlanden, op. cit.,* p. 374.

[67] J. POLASKY, « Providential History in Belgium at the End of the 18th century », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 60, 1977, p. 423-424.

[68] S. TASSIER, *Les démocrates belges de 1789*, *op. cit*., p. 153-252.

[69] Sn, sl, sd, 1790, 7 p. (BR : II 89483 A, vol. 3, n° 19).

[70] Le 28 très exactement (AGR, Etats Belgiques Unis (EBU), 221, *Journal des troubles* de G.J. Gérard, t. 1, f°. 437, 438).

[71] *Quod Testor J.H. du Vivier Secret. Emi. ac Rmi. Dni. Card. Mechhlin*., 1790, dans *Le pot-aux-roses*, *op. cit.,* p. 7.

[72] Joseph Hippolyte DUVIVIER (Mons, 1752-Tournai, 1834). Licencié en droit canonique, ordonné prêtre en 1778, il devint secrétaire de Franckenberg en 1784. Opposé aux vues de Joseph II, il publia diverses brochures anonymes où il combattait la politique de l'Empereur. Il se distingua aussi par ses écrits sous la République et le premier Empire et termina sa vie à Tournai où il remplissait les fonctions de vicaire général. Voir la notice de E.H.J. REUSENS, dans *Biographie Nationale*, *op. cit.,* t. 6, Bruxelles, 1878, col. 396-401 ainsi que H. DELMOTTE, « Notice sur M. l'abbé Du Vivier, chanoine et archidiacre de la cathédrale de Tournai, vicaire-général du diocèse », dans *Messager des sciences historiques de Belgique*, 1840, p. 1-21.

[73] Voyez les nombreux Livres Noirs (…) des différentes provinces comme par exemple celui du Hainaut : *Le livre noir du Pays et Comté de Hainau, ou correspondance du ci-devant Gouvernement des Pays-Bas autrichiens, Avec quelques Agents subalternes, ses espions*, sn, Chez N.J. Bocquet, Libraire, Imprimeur des États & de la Ville, rue de la Clef, 1790, 32 p. (BR : CL 9512, vol. 1, n° 3).

[74] Pour reprendre un exemple parmi tant d'autres, nous avons trouvé en version originale une note sur le magistrat de la ville de Mons dans les archives du Conseil du Gouvernement Général (n° 44), reprise dans le Livre Noir du Hainaut (*Le livre noir du Pays et Comté de Hainau*, *op. cit.,* p. 12 et 15).

[75] *Le pot-aux-Roses*, *op. cit*., p. 3-5.

[76] *Ibid*., p. 6.

[77] Ed. M. P. VERHAEGEN, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens.* Troisième série*, 1700-1794*, t. 13, p. 459-460. Sur les affaires ecclésiastiques en général et sur le Séminaire général, on peut y lire ceci : « Que dans les affaires ecclésiastiques, tout sera réglé par les évêques qui pourront s'assembler entr'eux en sinode National, & Rassembler aussi leurs sinodes particuliers & diocésains pour maintenir la discipline, ainsi qu'ils le jugeront à propos. Que les séminaires particuliers des Diocèses resteront sous leur autorité indépendamment du gouvernement, & qu'il ne sera plus question du séminaire général » (p. 460).

[78] S. TASSIER, « Léopold II et la révolution brabançonne : la déclaration du 2 mars 1790 », dans *Revue d'Histoire Moderne*, 4, 1929, p. 112-113.

[79] AGR, EBU, n° 221 (G.J. GERARD, *Journal des troubles*), t. 2, f° 104-105.

[80] *Note écrite par le comte de Trauttmansdorff, ministre de l'Empereur au Pays-Bas, concernant la façon de penser de S.A.R. le Grand Duc de Toscane, sur le systême de l'Empereur.* Sn, De l'Imprimerie de J.J. Jorez, fils, Grand'place, sd, 2 p. (BR : II 8122 A, vol. 32, n° 12).

[81] Souligné dans le texte.

[82] *Idem*.

[83] *Note écrite par le comte de Trauttmansdorf*, *op. cit.,* p. 2.

[84] On trouve la même note, imprimée ailleurs que chez Jorez : *Note écrite par le comte de Trauttmansdorff, ministre de l'Empereur au Pays-Bas, concernant la façon de penser de S.A.R., le Grand Duc de Toscane, sur le Systême de l'Empereur.* Sn, De l'Imprimerie du Comité Patriotique à Bruxelles, 1790. Et se trouve, chez J.J. Jorez, fils, Imprimeur, Grand'place, 2 p. (BR : II 8122 A, vol. 16, entre les numéros 10 et 11).

[85] *Aenmerking geschreeven door den graef van Trauttmansdorff, minister van den Keyzer in de Nederlanden ; Raekende de manier van denken van S. K. H. den Grooten Hertog van Toscaenen, over het Systema van den Keyzer.* Sn, Uyt de Drukkerey van J.J. Jorez, zonn, Groote-Merkt, sd, 2 p. (BR : II 8122 A, vol. 16, entre les numéros 10 et 11).

[86] *Note écrite par le Comte de Trauttmansdorff, Ministre de l'Empereur au Pays-Bas, concernant la façon de penser de S.A.R. le Grand Duc de Toscane sur le systême de l'Empereur.* Sn, De l'Imprimerie de J.J. Jorez, fils, Grand'Place, 4 p. (BR : II 8122 A, vol. 16, entre les n° 10 et 11).

[87] Sn, sl, 1790, 52 p. (BR : CL 9512 vol. 9).

[88] *Ibid.,* p. 7.

[89] *Ibid.,* p. 7.

[90] Scipion Ricci (Florence, 1741 - ? 1810) devint évêque de Pistoia et de Prato en 1780 et inspira les innovations du grand-duc Léopold dans les matières ecclésiastiques. Il fit convoquer en septembre 1786 le Concile de Pistoia où les doctrines jansénistes furent proclamées. Une émeute hostile à l'évêque éclata en 1787 mais celle d'avril 1790 l'obligea à donner sa démission en juin. De plus la Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794 condamna les actes du synodes de Pistoia et Ricci se soumit à la condamnation portée contre lui en 1805 (notice de J. De Carreyre, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 13, Paris, 1936, col. 2662-2664). Nous avons cherché en vain l'ouvrage de références sur Ricci : B. Matteuci , *Scipione de' Ricci.*, Brescia, 1941.

[91] *Revolution arrivée en Toscane. Copie d'une lettre de Pistoye, en Toscane, traduite de L'Italien.* Sn, Chez J.J. Jorez, fils, Imprimeur-Libraire, Grand'Place, sd, p. 1-2 (BR : II 8122 A, vol. 1, n° 17).

[92] *Extrait d'une lettre et de la gazette de Rome, Datées du 12 Juin 1790*. J. F. Passenbranden, sl, 1790, p. 4 (BR : CL 9512, vol. 14 f).

[93] Ed. M. P. Verhaegen, *Recueil des ordonnances, op. cit*., t. 13, p. 605-609.

[94] H. Pirenne, *Histoire de Belgique des origines à nos jours*, réimpr., t. 3, Bruxelles, La Renaissance du Livre, sd, p. 273.

[95] *Commentaire littéral de la déclaration de l'Empereur Léopold, Donné à Francfort le 14 Octobre 1790.* Sn, A Tournai, M. DCC. XC, p. 5 (BR : II 8122 A, vol. 51, n° 14). Pamphlet paru le 14 novembre (AGR, EBU, n° 221, G.J. Gerard, *Journal des troubles*, t. 7, f° 65-66).

[96] J. Carreyre , *op. cit.,* col. 2663.

[97] W. W. Davis, *Joseph II, an Imperial Reformer*, *op. cit.,* p. 281.

[98] J.-J. Heirwegh, *La fin de l'Ancien Régime*, *op. cit.*, p. 493.

[99] *Supplément au catéchisme de Malines, Tiré de la Déclaration de son Eminence Jean Henri par la miséricorde de Dieu, Cardinal-Prêtre de la Sainte Eglise Romaine Archevêque de Malines, &c. &c. &c. Dedié au même Prélat pour servir A l'Instruction des Catholiques de l'Archi Diocèse de Malines & de tous les Diocèses suffragans, en conformité de la lettre Archi-Episcopale donnée à Bruxelles le 19 juin 1790.* Sn, A St. Trond De l'Imprimerie Archi-Episcopale, 7 + 110 p. (BR : II 8122 A, vol. 20, n° 4).

[100] *Ibid*., p. 68-77.

[101] *Ibid.,* p. 27-29.

[102] *Réflexions sur la prétendue Lettre Pastorale de Son Éminence l'Archevêque de Malines, ou Lettre orthodoxe à un Ami en réfutation de l'hétérodoxie de la pièce soi-disant Lettre Pastorale*. Sn, sl, sd, 23 p. (BR : II 8122 A, vol. 48, entre les numéros 3 et 4).

[103] A. Verhaegen, *Le cardinal de Franckenberg*, *op. cit*., p. 310-311. Nous n'avons pu trouver encore pour le moment cette lettre pastorale.

[104] *Réflexions sur la prétendue Lettre Pastorale de Son Éminence l'Archevêque de Malines, op. cit*., p. 22.

[105] Alexandre Sandelin (Bruxelles, 1752 – Bruxelles, 1793). En 1775, il prêta serment devant le Conseil de Brabant en qualité de notaire à Bruxelles avant d'être nommé procureur près le tribunal aulique en 1777. Entré dans les rangs de l'opposition sous Joseph II, il s'y distingua par la rédaction et la publication de diverses brochures. En 1790 et 1791, il rallia le camp des démocrates. Enfin, il fut nommé représentant provisoire de la ville de Bruxelles lors de la première invasion française (notice de E. Jordens, dans *Biographie Nationale*, *op. cit*., t. 21, Bruxelles, 1911-1913, col. 292 -306).

[106] *Trompette anti-autrichienne. Le prince déchu de sa souveraineté et le sang des fidèles sujets avec la religion vengés*, sn, sl, sd, p. 7 (Musée Royal de l'Armée : Cg. 677, n° 2). L'avocat Sandelin reconnaît être l'auteur de cette pièce dans *Mémoire présenté A Leurs Hautes Puissances les États de Flandre, Par Mr. Sandelin, chargé de la procuration de S.E. le Général d'artillerie Vander Mersch, pour sa défense & justification, avec les pièces y relatives*, Gand, 1790, p. 16 (BR : II 89483 A, vol. 7, n° 29).

[107] Nous avons plusieurs témoignages des partisans de celle-ci qui déploraient cet état de fait (AGR , EBU, 198, f° 44, 45 : lettre de Gontreuil, Louvain, le 19 janvier 1789).

[108] Une note d'un espion anonyme datée du 25 août fait état par exemple d'un *sermon incendiaire* dans l'église d'Ixelles (AGR, CGG, n° 2582, f° 101).

Autorités et dissidence : la Petite Eglise catholique anti-concordataire

Guy Janssen

Comme tous les mouvements minoritaires, victimes de la répression, la Petite Eglise reste relativement mal connue. Il est vraisemblable qu'elle n'occupe pas dans l'historiographie la place qu'elle mérite. De fait, elle a été victime de l'alliance des pouvoirs politiques et religieux de l'époque, d'accord pour faire le silence sur cette opposition.

Le Concordat, signé le 15 juillet 1801 entre Napoléon et le pape Pie VII, visait à mettre un terme aux troubles religieux qui secouaient la France depuis la Constitution civile du clergé de 1790. Il fut cependant refusé par trente-huit des quatre-vingt-deux évêques français encore en vie en 1801. Ils exposèrent les raisons de leur opposition dans des *Réclamations Canoniques* parues en 1803 [1].

La première cause de cette opposition est d'ordre politique : les prélats étaient royalistes, Napoléon n'est à leurs yeux qu'un usurpateur. Mais c'est la réorganisation de l'Eglise de France prévue par le Concordat qui est surtout refusée. Pour mettre un terme à la division du clergé entre réfractaires et jureurs, le Concordat prévoyait la démission de tous les évêques pour procéder à de nouvelles nominations. Ces trente-huit évêques, refusant d'adresser leur démission au pape, furent démis d'office, sans jugement, par la bulle *Qui Christi Domini vices* du 29 novembre 1801. Les anticoncordataires soulignent le caractère inédit dans l'histoire de l'Eglise de ce fait, évoquant une rupture de la succession apostolique. Certains diocèses se trouvèrent donc pourvus de plusieurs titulaires en même temps [2]. L'intégration dans le nouveau corps ecclésiastique de douze Constitutionnels (condamnés explicitement par le pape précédent seulement dix ans auparavant) ne fit qu'envenimer les choses [3].

Les évêques contestataires furent suivis par plusieurs centaines de prêtres (sans doute plus de 300) et quelque 100 000 fidèles répartis dans toute la France au début du XIX[e] siècle. Ils donnèrent ainsi naissance à ce que, à la suite de Jean

Séguy, on se propose d'appeler «une église dissidente du catholicisme» [4]. La Petite Eglise poitevine (forte actuellement de plus de 3 000 fidèles) sera au centre de notre étude, sans pour autant négliger (dans une optique comparatiste) les groupes anticoncordataires existant aujourd'hui à Lyon, en Bourgogne ou en Belgique [5].

Les relations de la dissidence anti-concordataire avec les autorités seront abordées selon trois angles. Tout d'abord, on observera l'émergence de la contestation et son identification par le pouvoir. On étudiera ensuite comment ce non-conformisme religieux a été confronté à la répression des autorités. Enfin, on s'interrogera sur la socialisation d'une dissidence religieuse et les conflits qu'elle suscite.

1. Emergence et identification d'une contestation

Le mouvement anticoncordataire prend naissance dans une série de refus. Tout d'abord, le refus des trente-huit evêques de présenter leur démission au pape Pie VII. Ensuite, le refus de plusieurs centaines de prêtres de prêter le serment de fidélité contenu dans le texte du Concordat (article 6):

> Je jure et promets à Dieu, sur les saints Evangiles, de garder obéissance et fidélité au gouvernement établi par la Constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au-dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'Etat, je le ferai savoir au gouvernement [6].

Ils refusaient aussi de lire à la fin des offices la prière suivante (article 8 du Concordat): «*Domine, salvam fac Republicam. Domine, salvos fac Consules*».

Ce que l'on pourrait traduire par: «Seigneur, sauvez la République. Seigneur, sauvez les Consuls».

Une recherche dans des Archives départementales a permis de localiser plus de quarante groupes anticoncordataires dans toute la France, ainsi que dans ce qui allait devenir la Belgique. Ce travail dans les archives (qui sont celles de la répression) permet de retrouver les principaux attributs du pouvoir: nommer, compter, délimiter... Ce n'est pas un hasard si ces archives, outre les détails des poursuites contre les prêtres insoumis, contiennent tant de tableaux nominatifs de prêtres n'ayant pas prêté le serment, et de recensements de l'importance des anticoncordataires par paroisses.

A. De l'importance de nommer

Ces groupes sont connus sous des appellations variées: les «Jansénistes» dans la région lyonnaise, les «Patarons» dans le Champsaur, les «Illuminés» du sud-ouest ou les «Stévenistes» belges, entre autres... De quelques groupes nous ne connaissons plus que le nom ou presque: ainsi des «Purs» de Montpellier ou des «Manets» du Puy-de-Dôme.

Nommer est souvent une prérogative du pouvoir, un préalable afin de pouvoir différencier et s'interroger sur la nature de cette différence. Est-ce une secte? Un schisme? Une hérésie? Le nom est un marqueur d'identité collective. Il synthétise sur la communauté concernée un ensemble d'informations (vraies ou fausses). Mais il nous apprend également beaucoup sur les relations qui ont existé entre ce groupe et son environnement social. S'agit-il du nom que les fidèles se donnaient entre eux,

ou bien est-ce une moquerie, une forme de violence sociale ? Qui peut penser que les opposants au Concordat connus sous le terme d'« Illuminés » étaient parfaitement intégrés parmi les habitants du Gers ?

Il est rare que les anticoncordataires parlent de « Petite Eglise » pour décrire leur situation. Dans leurs écrits, ils préfèrent utiliser des expressions comme « les catholiques de France qui restaient attachés à la mémoire des évêques opposants au Concordat de 1801 » [7] ou encore « anciens catholiques » [8]. On rencontre également «les vrais catholiques » [9] ou « les catholiques qui sont restés fidèles à leurs anciens pasteurs » [10].

Dans la vie de tous les jours, ils utilisent plutôt des expressions telles que « on est du même côté » ou « ils sont de chez nous », mais très rarement (voire jamais) celle de Petite Eglise. Dans un ouvrage récent, Eugen Weber (faisant un parallèle avec la situation que connaît l'Eglise orthodoxe avec le Raskol) propose de parler de « Vieux croyants » à propos des anticoncordataires [11].

B. Réflexions sur une dissidence

Très tôt, les opposants à la politique religieuse de la Révolution ont été appelés des « dissidents ». Mirabeau utilise ainsi ce mot à l'Assemblée constituante le 4 janvier 1791 lors de débats sur la Constitution civile du clergé [12].

Le mot « dissident » apparaît en 1538 sous la plume d'un chirurgien, Jean Canappe. Il est alors utilisé dans un sens anatomique, on parle d'un membre « dissident » au sens de séparé. Il reste d'un emploi rare jusqu'en 1767 où on le retrouve sous la plume de Diderot dans un sens religieux. Ce n'est qu'au début du XXe siècle qu'il prendra la connotation politique qu'on lui connaît aujourd'hui. Le mot « dissident » provient du latin *dissidens*, participe présent du verbe *dissidere*. Ce verbe est issu de *sedere* (« s'asseoir »). Le verbe *dissidere* a deux significations. La première correspond à « être séparé, éloigné » au sens géographique du terme, et aussi à « se dérober à tous les yeux ». La seconde signification est « ne pas s'entendre », ou encore « être désuni, divisé, en désaccord » [13].

En Poitou (au moins au début du XIXe siècle) il s'agit effectivement d'une division, d'une séparation à la fois politique et religieuse. Le terme « dissident » est ici particulièrement approprié. Dans cette région, du fait du nombre important de prêtres opposants (une trentaine dans le seul diocèse de La Rochelle), et de la quasi-unanimité dans le refus du Concordat de plusieurs paroisses contiguës, c'est toute une micro-société qui entre en dissidence.

Suivant les consignes données par les évêques opposants [14], les fidèles refusent tout contact avec le clergé concordataire. Lorsque vers 1830 les « bons prêtres » auront disparu, ce mouvement prendra la forme d'une « grève des sacrements » selon l'expression de Jean-Clément Martin [15].

Vers 1850, certains dissidents refuseront de se marier devant un officier d'état-civil, considérant que seul un prêtre pouvait procéder au mariage [16]. A cette époque, comme les prêtres anticoncordataires étaient tous morts, quelques couples se contentèrent d'une forme de concubinage. De tels « mariages de conscience » ont existé en Vendée [17]. Quelques-uns allèrent même jusqu'à refuser de déclarer à la mairie la naissance de leurs enfants.

Autre signe de dissidence, les anticoncordataires suivent un calendrier spécifique. Ils continuent, autant que possible, de respecter les jours de fêtes religieuses chômées avant la Révolution et supprimées par le Concordat. La plus importante de ces « petites Fêtes » est le Jeudi de la Fête-Dieu, repoussée depuis 1801 au dimanche suivant. A ces jours de fêtes s'ajoutent les jeûnes et abstinences du calendrier pré-révolutionnaire.

A la dissidence religieuse s'ajoute une dissidence politique. Les « dissidents » sont restés jusqu'à la fin du XIXe siècle fidèles à leurs convictions royalistes légitimistes. Au début du XIXe siècle, leur attitude face à l'autorité politique est résumée par ce texte provenant de la Petite Eglise de Lyon :

> On peut reconnaître un gouvernement illégitime dépositaire du pouvoir, et recourir à lui en conséquence pour le besoin ; mais on ne peut sans injustice se lier à lui par un engagement qui tendrait à reconnaître en lui le droit de gouverner [18].

Les dissidents refusant de prêter serment, il ne leur était pas possible d'occuper des postes de fonctionnaires tels ceux d'instituteur public. Lors des élections municipales, même dans les communes où ils étaient très majoritaires, ils eurent du mal à constituer des listes, tant le rejet du serment était fort. Ce n'est que peu à peu qu'ils composèrent avec le pouvoir, espérant en retour célébrer leur culte librement. Pour un dissident, accepter d'être maire correspondait à un dévouement à la cause.

Autre forme de rejet du pouvoir politique, le refus de la conscription. Au début du XIXe siècle, les paroisses dissidentes des Deux-Sèvres, qui avaient connu les Guerres de Vendée, hébergeaient des conscrits réfractaires. En 1806, l'arrestation de deux insoumis de Courlay se passa mal. Au cours d'une rixe pour les libérer, deux gendarmes furent tués. La répression est alors immédiate, quatre cents soldats se rendant sur les lieux. cinquante-deux personnes seront faites prisonnières et trois condamnées à mort [19].

Une autre forme de dissidence concerne le droit de propriété. La Petite Eglise refusera toujours de considérer comme valides les ventes de biens d'Eglise (mis à disposition de la Nation et vendus comme tels à partir de 1789).

2. Un non-conformisme religieux face à la répression

L'action des pouvoirs publics contre la Petite Eglise s'inscrit dans la suite de la répression menée depuis la Constitution civile du clergé de 1790 contre les contestataires. Les prêtres « réfractaires » sont obligés de se cacher. A compter du 27 mai 1792, ils seront passibles de la déportation en Guyane s'ils s'obstinent à refuser de prêter serment. Ainsi, 240 prêtres furent effectivement déportés en Guyane, dont seulement la moitié survécurent [20]. Quelque 3 000 autres furent entassés dans des conditions de détention épouvantables dans les pontons de Rochefort, des îles de Ré et d'Oléron.

A. Pouvoir politique et dissidence

Dès 1803, les autorités s'inquiètent de l'opposition en Poitou. L'évêque concordataire de Poitiers écrit au préfet :

> Le peuple est dans une insurrection totale contre le nouvel ordre des choses ecclésiastiques et contre le Gouvernement. Le citoyen Raimond [prêtre dissident] est

> à la tête des insurgés et les entretient dans leurs opinions anti-sociales. La religion est un motif apparent employé par une politique perfide pour renouveler la guerre civile dans ces contrées [21].

Le pouvoir craint une reprise des troubles dans l'Ouest, alors que les cendres des guerres de Vendée sont encore chaudes. Il soupçonne l'Angleterre d'être l'instigatrice de cette opposition religieuse afin de renverser le gouvernement. C'est ce qu'explique le sous-préfet de Beaupréau dans une lettre aux curés de son arrondissement :

> Une secte [...] d'autant plus encouragée par le gouvernement anglais qu'elle seconde ses projets désastreux [...]. Ils se promettaient aussitôt que le débarquement de l'Angleterre serait effectué de vous forcer à la retraite [22].

Dès 1803, le ministre de la Justice autorisera la poursuite des réfractaires et leur « déplacement » au-delà des Alpes dans une « maison de discipline ecclésiastique » :

> Les prêtres [...] se refusent à chanter le *Domine Salvam Republicam*. Si dans les dix jours, ils persistent à violer l'esprit du Concordat et à méconnaître la volonté du Gouvernement, je vous autorise à les faire conduire de brigade en brigade devant le Commissaire général de police à Turin [23].

Cette répression s'inscrira dans la durée. Ainsi en 1811, le conseiller d'Etat chargé de la Police évoque la situation religieuse en ces termes :

> Ennemis déclarés du Concordat, du nouvel ordre ecclésiastique et du Gouvernement [...]. Cette secte fanatique et anti-sociale [...] ne peut manquer de devenir plus ou moins funeste [...]. Je vous invite [...] à prendre toutes les mesures qui vous paraîtront propres à les réprimer [24].

En 1813, Napoléon écrit encore à propos des anticoncordataires :

> Vous donnerez ordre d'arrêter tous les prêtres qui seront rencontrés dans les petites églises, et de les envoyer dans les prisons d'Etat [25].

En 1814 les prisons d'Etat renfermaient quelque soixante-dix prêtres arrêtés pour « prétendus délits politiques, ou pour opinions religieuses ». Dans tout le pays, les réfractaires furent pourchassés. Quelques exemples : l'abbé Régis « prévenu d'être opposé au Concordat » est enfermé à Rodez en 1810, l'abbé Laurent dans le Pas-de-Calais est arrêté en 1809 pour avoir répandu des écrits hostiles à l'empereur… L'ancienne chartreuse de Pierre-Châtel (Ain) fut transformée en prison, centre de dépôt pour les prêtres condamnés. L'abbé Beaunier du Loir-et-Cher y fut interné à partir de 1810. Il y fut rejoint par des prêtres du département des Deux-Nèthes (Anvers), par l'abbé Cleyrens condamné en 1810 comme « séditieux ennemi du gouvernement n'ayant pas voulu reconnaître l'autorité de l'archevêque de Malines » [26] ainsi que par deux autres prêtres « séditieux » : Daessen et Lemal.

Dans le bocage bressuirais, la situation est particulièrement tendue. Les nouveaux prêtres concordataires sont considérés comme des intrus par les villageois, à tel point qu'il existe des « primes de risque » pour ceux qui acceptent de s'y installer [27]. Les prêtres non concordataires se cachent, aidés par leurs paroissiens, qui assistent clandestinement à leurs offices souvent célébrés de nuit dans un lieu isolé.

Le ministre de la Police générale a pourtant employé les grands moyens en recrutant un ancien voleur de diligences comme agent secret. Sans succès, ledit Beauvoisin « a mangé en orgies publiques, sans aucun profit pour l'Etat, l'argent de la mission » [28]. Les gendarmes tentent de se dissimuler, « déguisés en chasseurs, d'autres fois en marchands colporteurs » [29] mais sans résultat.

Le sous-préfet de Saumur écrit qu'il désespère de faire capturer le curé Raimond [30] :

> Impossible de l'atteindre, tout le monde étant pour lui dans ce pays [...] personne jusqu'aux enfants ne voulant donner de renseignements, au contraire tous servent d'émissaires [...] pour le cacher au besoin ; il ne couche jamais deux nuits dans le même endroit [31].

Le seul moyen envisagé par les autorités pour réussir la capture des prêtres est l'espoir d'une traîtrise, ce qui nous vaut cette description savoureuse des qualités d'un traître potentiel :

> Il n'est point dissident, mais le rôle qu'il a joué dans la Vendée où il fut [...] agent d'intrigue de l'Angleterre lui a laissé une réputation [...]. Le sieur Lagarde a [...] d'anciens torts à faire oublier, des enfants à placer, des dettes à payer, un grand besoin d'argent et de l'ambition [32].

Les laïcs ne seront pas épargnés par la répression. Ainsi, à Niort en 1805, treize femmes sont arrêtées pour avoir donné asile aux prêtres dissidents, « intrigué contre l'exécution du Concordat » et répandu des ouvrages d'opposition. Toujours en 1805, une ouvrière en dentelles est emprisonnée au Puy comme « énergumène, prédicante contre le Concordat et pour propos contre le Gouvernement et les autorités ». En 1806, plusieurs femmes, dont une demoiselle La Rochejacquelein, donnant refuge à des prêtres dissidents, sont exilées du Poitou en Dauphiné. Diffuser les *Réclamations canoniques* sera considéré comme un « crime public ».

Il semble qu'il y ait eu un glissement sémantique de la part des autorités entre dissidence et déraison. Trop de croyance ou une croyance trop dérangeante pouvaient ainsi conduire à une suspicion de « folie ».

Le terme d'« Illuminés » en constitue déjà un premier indice. Mais les archives nous en offrent d'autres. Ainsi, à une enquête sur la Petite Eglise dans son arrondissement, le sous-préfet de Saumur parle des dissidents de Somloire comme étant surtout des femmes « presque atteintes de folie » [33]. En 1810, une jeune femme est incarcérée aux Pénitentes d'Angers pour avoir porté sur elle un cantique de la Petite Eglise. Le commentaire du Préfet est révélateur : « C'est une tête faible et exaltée par les prêtres insoumis » [34]. Toujours en Maine-et-Loire, un prêtre qualifié de « turbulent, fanatique, et ennemi du Gouvernement », l'abbé Garanger est arrêté et transféré à Bicêtre par mesure de haute police [35]. Le Préfet se proposait de l'enfermer, non qu'il fût fou, mais pour empêcher les dévots s'il avait été livré aux tribunaux « de crier à la persécution et de lui accorder les honneurs du martyre ».

Des indices identiques se retrouvent dans d'autres régions. A Grenoble, un prêtre de la Petite Eglise (Darier-Roy) et sa servante sont arrêtés. La servante, nommée Madeleine Boutoux faillit trépasser en 1806, et sa guérison subite fît croire à un miracle. Elle est traitée d'« énergumène », de « timbrée ». Le conseiller d'Etat chargé

de la Police générale parle à son propos d' «exaltation fanatique». Elle a été placée à l'hospice civil. Un rapport «justifie» son internement parce que «cette fille est tellement fanatisée qu'elle est dans un délire perpétuel sur le chapitre de la secte des puristes, et si on lui donnait la liberté, elle continuerait à avoir chez elle des rassemblements très nombreux» [36] .

Voici comment nous est présentée la dernière (?) fidèle de la Petite Eglise à Nantes:

> Elle possédait une immense bibliothèque [...]; la lecture de tous ces livres lui avait tellement troublé l'esprit qu'elle avait en horreur tout ce qui touche à la religion catholique [concordataire]... La pauvre dame [...] ne tarda pas à devenir complètement folle et fut placée à l'hôpital Saint-Jacques où elle mourut dans son obstination [37].

B. L'action des autorités ecclésiastiques

Louis Pérouas nous rappelle que face à ceux du «dehors», l'Eglise oscille continuellement entre le souci de la conversion et l'appel à la répression. Il souligne l'influence de saint Augustin qui, face aux donatistes, considérera comme légitime d'en appeler à l'action du pouvoir politique pour éliminer l'«erreur» [38]. Ce double mouvement que Pérouas observe à propos des protestants du diocèse de La Rochelle, vaut également pour la Petite Eglise.

Au début du XIX[e] siècle, la Petite Eglise dérange tous les pouvoirs, tant politiques qu'ecclésiastiques. Il y a alors unanimité dans la volonté de la réprimer. Pour les préfets, pas question alors de pluralisme religieux ou de tolérance quelconque. On surprend ainsi en 1815 le sous-préfet de Fontenay évoquant la «désunion dans une sainte religion qui est une» [39]. Le préfet des Deux-Sèvres incite les prêtres concordataires à la délation:

> Vous devez, comme citoyen, comme ami nécessaire de l'ordre et même comme prêtre catholique romain, aider de tout votre pouvoir les recherches que l'administration ne cesse de faire de ces hommes turbulents qui jettent le désordre dans le troupeau religieux [40].

Parfois ce sont même les autorités religieuses qui signalent un laïc comme perturbateur. L'évêque d'Angers, alerté par un curé, dénonce une dénommée Rose Tardets au préfet. Celle-ci est dissidente, institutrice et surtout la nièce d'un curé recherché. Il écrit: «Cette fille [...] prêche une doctrine qui n'est propre qu'à troubler l'ordre et la paix en alarmant les consciences» [41]. Le préfet ne semble pas réagir assez promptement au goût de l'évêque, d'où une seconde lettre sur un ton plus abrupt: «Vous voudrez bien prendre les mesures convenables pour empêcher Rose Tardets de nuire au gouvernement». Et comme on n'est jamais trop prudent, il précise: «Il est inutile de vous faire observer qu'il est important que le desservant de Vihiers ne soit pas connu comme dénonciateur» [42].

En 1814, l'évêque concordataire de La Rochelle, invoquant «le maintien de la tranquillité publique», demande au préfet d'interdire la procession que les dissidents veulent organiser le Jeudi de la Fête-Dieu [43]. En 1832, c'est l'évêque de Luçon qui dénonce au préfet les dissidents de Saint-Martin Lars en Tiffauges qui mettent sur

pied une forme laïque de culte : « Ce nouveau culte n'étant pas approuvé, il vous est facile de le réduire à la clandestinité, la loi est formelle à ce sujet » [44].

Avec l'Empire autoritaire, les appels à la répression se multiplient. Lorsque Napoléon III interdit par décrêt le 28 mars 1852 les réunions ayant pour objet la politique ou la religion, les curés du bocage exultent. Ils veulent faire fermer les chapelles de la Petite Eglise, « un coup mortel porté à la secte » disent-ils. Le curé de Courlay (le principal centre dissident) assure même que « l'exécution de ce décret ne serait point une persécution », mais seulement un moyen de priver les responsables de la chapelle d'un revenu (location des bancs, dons...) ; revenu qui bien sûr jusque-là lui échappe [45]. Le même curé propose à son évêque de supprimer la sonnerie des cloches lors du décès des dissidents. Il souhaite que ses ouailles s'abstiennent désormais d'assister aux enterrements des « schismatiques » [46].

A la même époque, M[gr] Pie, évêque de Poitiers publie une *Lettre pastorale* particulièrement virulente contre les fidèles de la Petite Eglise. Ses efforts pour convaincre les dissidents ayant été vains, il en appelle aux pouvoirs publics dans un style très particulier. « Ce n'est pas à nous qu'il appartient à faire connaître à l'autorité temporelle ses devoirs » dit-il. Il continue ainsi :

> Ce n'est pas nous qui examinerons si votre culte, qui n'a jamais été reconnu [...] n'a pas perdu ses droits à la tolérance, [...] si vos chapelles [...] n'ont pas mérité d'être fermées, si vos écoles tenues [...] par trois filles dissidentes [...] munies d'aucun brevet régulier, doivent être plus longtemps l'objet d'un privilège unique, [...] si ce serait offenser votre [...] liberté que de réduire désormais votre dissidence aux proportions d'un culte domestique [...]. Nous ne voulons pas aborder ces graves questions [...]. C'est aux pouvoirs séculiers qu'il appartient de manier les armes de la loi [47].

Visiblement excédé par une contestation qu'il n'arrive pas à étouffer, M[gr] Pie menace d'employer ses « armes spirituelles ». Il prévient les responsables de la dissidence qu'il peut user de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme des « pouvoirs magiques » :

> Qu'ils sachent donc que nous avons le pouvoir de lier comme nous avons celui de délier ; que nous pouvons et que nous devons livrer à Satan, pour être punis dans leur corps ceux à qui un pareil traitement est nécessaire pour sauver leur âme.

L'Eglise a également cherché à favoriser les « conversions ». Ce que sa terminologie appelle des « retours » ont été assez peu nombreux. Ils ont souvent été individuels (à l'occasion d'un mariage mixte par exemple), quelquefois le fait d'une famille entière, mais rarement davantage. On appelle cela en Poitou « se changer », ce qui est synonyme de « se rendre ». De tels « changements » sont parfois très mal vécus et causes de ruptures avec sa famille.

L'Eglise a même envoyé deux évêques missionnaires, M[gr] Derouineau et M[gr] Morel à la rencontre des fidèles de la Petite Eglise : l'un en Poitou (1955) et l'autre en Belgique (1956), espérant des « retours » massifs. Après dix années de visites des familles, de lettres envoyées depuis Rome, M[gr] Derouineau n'a obtenu qu'un résultat très limité puisque seule une centaine de dissidents poitevins se sont « changés » en 1965. Le groupe stéveniste a, semble-t-il, connu une scission à l'époque mais on manque d'informations sur ce qu'il est devenu depuis.

L'approche de la mort est parfois à l'origine d'un « changement ». Les dissidents, sans prêtres depuis cent cinquante ans, ne se confessent que spirituellement et ne peuvent pas recevoir d'extrême-onction. La documentation recueillie met en avant une scène presque mythique : celle du dernier fidèle qui, sur son lit de mort, fait « retour » à la Grande Eglise. Le dernier opposant doit mourir « réconcilié », même si c'est d'une manière très expéditive. En 1926, le dernier (?) « Illuminé » meurt à l'Isle-Jourdain : « Mr le Curé put après plusieurs refus, obtenir devant témoins, un signe suffisant d'acceptation qui permet au zélé pasteur d'administrer le sacrement des mourants au vieillard » [48]. En 1936, la dernière (?) fidèle de la Petite Eglise de la Sarthe se meurt : « Elle refusa de recevoir le curé, et on attendit qu'elle fût dans le coma pour lui administrer l'extrême-onction » [49].

M[gr] de Thémines, évêque de Blois, signataire des *Réclamations canoniques*, exilé d'abord à Londres puis à Bruxelles, aurait ainsi été « réconcilié » quelques heures avant sa mort après avoir « manifesté sa soumission ». Inutile de préciser que les dissidents n'ont jamais cru à la véracité de cette reddition [50].

C'est parce qu'elle refusait de s'inscrire dans cette histoire que la dernière « Louisette » sentant la mort venir, s'enferma chez elle, clouant des planches au travers de la porte d'entrée, avant de se laisser mourir, certaine de rester ainsi fidèle à sa foi [51].

3. La socialisation d'une dissidence religieuse

Dans le bocage bressuirais, les relations sociales entre dissidents et catholiques de la Grande Eglise peuvent être appréhendées comme un mélange de connivence et de moquerie.

Dans cette région rurale où les flux migratoires n'ont pas été très importants, les familles sont habituées à se côtoyer depuis des générations. Il s'est progressivement développé chez les concordataires un savoir empirique (plus ou moins exact) sur la Petite Eglise. Dans ce pays d'habitat dispersé, tout le monde sait que ceux du hameau voisin « en sont ». Comme il ne leur est pas possible d'aller les interroger directement (les dissidents refusant généralement de parler de leurs pratiques religieuses), les catholiques de la Grande Eglise sont à l'affût des bribes d'informations qui circulent.

Même si elles ne sont pas ostensiblement affichées, les divisions datant de la Révolution existent toujours. Les choix opérés au moment du Concordat restent valables aujourd'hui et engagent toujours les familles. Il n'y a pas de place pour les « neutres ». Ces deux blocs s'observent mutuellement, génération après génération depuis deux siècles, guettant la moindre défaillance. Ce souci de mesurer le poids des uns et des autres se retrouve dans la question « alors, il y en avait combien ? » entendue le jour de la première communion des enfants dissidents à Courlay.

Ces deux blocs ne vivent pour autant pas en autarcie. Au XIX[e] siècle, la composition sociologique de la dissidence ne lui aurait pas permis de vivre repliée sur elle-même. Quasi exclusivement métayers à cette époque, les anticoncordataires devaient avoir recours aux artisans et commerçants des bourgs. Entre cultivateurs, les relations pouvaient être assez étroites, puisque même au moment des battages les dissidents ne restaient pas exclusivement entre eux.

Les deux guerres mondiales ont mis en sourdine les antagonismes religieux. Les curés se souviennent que « pendant la guerre ils venaient à la messe comme nous, mais une fois la guerre finie on les a perdus ». Les réunions d'anciens combattants jouent un rôle important dans la vie sociale locale. Il est de notoriété publique dans le bocage que les dissidents n'assistent pas aux offices concordataires, cependant, les réunions d'anciens du régiment comprennent immanquablement une messe, « du coup ils ne viennent pas » [52].

Les relations interconfessionnelles ont souvent été marquées par des conflits. Au XIXe siècle, les concordataires ressentaient une forme de « supériorité » face aux dissidents. Eux avaient des prêtres, pouvaient se marier religieusement, alors que les dissidents ne le pouvaient plus dès 1830 [53]. A l'école, le petit dissident fait l'apprentissage de la différence. Des dissidents d'une cinquantaine d'années se souviennent encore des bagarres entre enfants qui se jetaient des pierres sur le chemin. Au XIXe siècle déjà, « les dissidents étant le plus petit nombre deviennent l'objet de railleries, les autres les appellent protestants, camisards [...] ; on finit par se fâcher » [54].

Une arme favorite des catholiques concordataires est la dérision. Dans cette société d'interconnaissance, l'observation de l'autre est facile. Voyant un homme tiré à quatre épingles un jour de « petite fête », les réflexions fusent : « Tiens, R. est bien habillé aujourd'hui, il a dû aller à la messe ». Les dissidents sont conscients qu'ils suscitent la curiosité de leurs voisins, alors « on garde ça pour nous, sinon les voisins en rigolent » disent-ils. L'obstination des fidèles de la Petite Eglise à suivre les « petites fêtes » énerve et suscite des réflexions acerbes, telles que : « ceux-là avec leurs fêtes à la con » entendue à Courlay.

Le jeudi de la Fête-Dieu est un jour particulier dans le bocage. Ce jour-là les dissensions religieuses prennent une consistance explicite. Plus de neuf cents dissidents sont rassemblés pour la première communion des enfants à Courlay. Le reste de la région travaille comme un jour « normal ». Au café de Courlay, un catholique lâche : « C'est la Fête-Dieu, c'est la fête à Mitterrand ». Double moquerie qui vise les dissidents tant dans leurs pratiques religieuses que dans leurs opinions politiques (ils sont localement connus pour voter à gauche). Les rires que cette boutade provoquent sont coupés nets par l'entrée de la famille d'une communiante venue prendre le repas de midi : la jeune communiante en aube blanche, sa mère très fière.

Dans un article sur les violences interconfessionnelles entre catholiques et protestants en Alsace, Alfred Wahl évoque une situation très proche de celle du bocage. Il relève ainsi un refus ostensible de respecter les fêtes religieuses de l'autre. « Non seulement aucune des deux communautés n'arrêtait ses activités lors des fêtes de l'autre, mais encore elle choisissait ostensiblement un travail particulièrement voyant ou pénible » précise-t-il [55]. Les protestants faisaient ainsi fonctionner les batteuses le 15 août, ce à quoi les catholiques répliquaient en portant le fumier au champ le Vendredi saint. Ce jour-là, les femmes catholiques lavaient leur linge dans la cour de ferme, le portail exceptionnellement grand ouvert. Les deux communautés se défiaient sans polémiquer verbalement.

Il est des occasions où les tensions, latentes jusque-là, se cristallisent brutalement. Ceci est particulièrement vrai pour tout ce qui touche à la mort et à ses rites.

Des conflits ont eu lieu parfois jusqu'au chevet de l'agonisant. En 1817, une femme de Nueil-les-Aubiers appelle un prêtre de la Petite Eglise à son chevet. Ayant eu vent de la nouvelle, le curé concordataire se rend sur place et cherche à mettre la main sur son rival. Dans la bousculade qui s'ensuivit, les huiles bénites sont renversées; ce qui crée un scandale chez les dissidents qui crient au sacrilège [56].

L'inhumation est l'occasion de nombreuses querelles. Lorsqu'en 1818, un propriétaire, membre de la seule famille concordataire de la commune, meurt, le curé dissident refuse de l'inhumer. Le sous-préfet doit se faire accompagner de cinq gendarmes pour que l'inhumation ait lieu. Le prêtre ayant disparu avec le marbre d'autel et les ornements, la messe n'a pas pu être célébrée [57]. Des vexations ont également été rapportées concernant la Petite Eglise de Lyon. En 1859, les fidèles portaient en terre l'un des leurs, sans prêtre, lorsque le commissaire des pompes funèbres assisté de sergents de ville leur interdit de porter une croix en tête du cortège et de réciter un *De Profundis* sur la tombe du défunt sous prétexte qu' «il était mort dans la secte janséniste, culte non reconnu par l'Etat» [58].

Autre source de conflits: le refus de sonner les cloches pour le défunt. Ainsi en Vendée en 1815, le curé concordataire refuse (malgré l'intervention du maire) de sonner le glas pour une femme administrée par un prêtre dissident [59].

Une fois le corps transporté au cimetière, les tensions ne diminuent pas pour autant. Dans ce lieu où «l'espace des morts reflète dans sa géographie l'espace social des vivants» [60] se pose la question de savoir où enterrer les «non-conformistes» religieux. Des polémiques naissent pour déterminer si les dissidents doivent être enterrés à part, dans un coin particulier du cimetière, ou bien avec les autres. En Bourgogne, lorsque meurt la seule «blanche» du village de Cortevaix en 1824, l'inhumation a lieu dans la partie du cimetière réservée aux enfants morts sans baptême et aux personnes non catholiques. En 1819, des agriculteurs (concordataires) des Deux-Sèvres prennent l'initiative d'une pétition dans laquelle ils demandent que «ceux qui ont abandonné les églises [...] ne soient plus inhumés dans les cimetières des fidèles» [61].

De fait, de nos jours la situation est contrastée. Il existe effectivement un «carré des Blancs» dans plusieurs cimetières de Saône-et-Loire. De même, le cimetière de Courlay dans les Deux-Sèvres est spectaculairement divisé entre dissidents et catholiques de la Grande Eglise. Dans beaucoup d'endroits, si les tombes des dissidents semblent regroupées, c'est surtout qu'il s'agit de quelques familles alliées, plus que d'une volonté délibérée de mise à l'écart.

Notons que ces types de vexations contre une minorité religieuse au moment des enterrements ont également été rapportés par Jean Séguy à propos des relations entre catholiques et mennonites en Alsace [62].

Un autre domaine dans lequel les relations sociales entre fidèles des différentes communautés ont donné lieu à des tensions est celui de la propriété foncière. Dans une société à dominante agricole, on comprend que la lutte pour la possession des bonnes terres est importante. Mais l'élément économique n'est pas ici le seul pertinent. Historiquement, on observe un double mouvement antagoniste. D'un côté, dès le milieu du XIXe siècle, les curés du bocage incitent les propriétaires terriens à choisir des fermiers concordataires plutôt que dissidents. Il y a là une volonté de leur part de

disperser les contestataires. Ceux-ci n'oublieront pas que le clergé faute d'avoir pu les convertir, essaya de les chasser.

D'autre part, les dissidents (dont le nombre diminue fortement au XIXe siècle) chercheront à se regrouper autour de leurs principales chapelles. Ceci n'a pas été sans effet sur le prix des terres qui s'est mis à flamber. Toute ferme devenant libre est ainsi l'objet d'une lutte (toujours actuelle) entre les communautés.

4. Conclusion

Depuis deux siècles, les relations qu'entretiennent la Petite Eglise et les pouvoirs religieux et politiques se sont modifiées. Le temps passant, la contestation religieuse est devenue un fait culturel reconnu localement.

Depuis les années 1890, pour se différencier des catholiques de la Grande Eglise, les dissidents poitevins sont devenus républicains. Par un retournement de l'Histoire, les contestataires religieux et royalistes du début du XIXe siècle seront les premiers dans le bocage (avec les protestants) à voter à gauche.

Pour s'opposer à l'école catholique, très implantée dans le bocage bressuirais, ils inscriront leurs enfants dans les écoles laïques. Progressivement se développera une forme de tolérance « tacite » de la part des pouvoirs politiques vis-à-vis des spécificités religieuses de la Petite Eglise. Ainsi, il y a peu, on faisait systématiquement « maigre » pendant le Carême à la cantine des écoles publiques du bocage.

De son côté, l'Eglise catholique a, semble-t-il, intégré le fait qu'il lui sera très difficile (voire impossible) de « convertir » en bloc les dissidents poitevins. L'expérience de Mgr Derouineau a été significative. Le bocage connaît comme ailleurs une déperdition de la pratique religieuse chez les fidèles de la Grande Eglise. La modernité religieuse que Danièle Hervieu-Léger caractérise par une « individualisation des croyances » d'une part, et la « dérégulation des systèmes organisés du croire religieux » d'autre part, s'y observe aussi [63]. Face à un tel mouvement, l'Eglise peut être tentée de valoriser l'existence des dissidents, témoins de la foi catholique, d'en faire des « super-catholiques » en quelque sorte.

Notes

[1] Traduction des *Réclamations canoniques et très respectueuses adressées par les évêques soussignés à notre très saint Père Pie VII par la providence divine souverain pontife contre différents actes relatifs à l'église gallicane*, Londres, 1813. Elles ont fait l'objet d'une réédition en 1898.

[2] Ainsi à Vannes qui connut simultanément trois évêques : Mgr Amelot nommé en 1775, réfugié à Londres signataire des *Réclamations canoniques* ; Mgr Le Masle élu évêque constitutionnel en 1791 ; et Mgr Mayneaud de Pancemont évêque concordataire.

[3] Les douze diocèses dont les nouveaux titulaires après 1801 étaient constitutionnels sont : Besançon, Strasbourg, Dijon, Toulouse, Angoulême, Angers, Avignon, Soissons, Valence, Cambrai, Versailles et Aix-la-Chapelle.

[4] Jean Séguy, « Sociologie des dissidences chrétiennes en France » dans *Social Compass*, t. 8, 1961, p. 132.

[5] Pour une présentation plus complète de la Petite Eglise, de son histoire et des différents groupes qui existent aujourd'hui en France et en Belgique, on pourra consulter : Guy Janssen, *La Petite Eglise en 30 questions*, Geste éditions, 1999.

[6] *Ibid*., p. 59.

[7] Marius Duc, *Une mission à Rome en 1869*, Lyon, Pitrat aîné, 1889, p. 5.

[8] Pierre-Augustin Métay, *Le Père Jacques ou entretiens sur la constitution civile du clergé, sur le concordat passé entre Bonaparte et Pie VII, sur les lois et décisions de l'église concernant ces deux actes et leurs conséquences, sur la dénomination de petite église et de dissidens, et explication de plusieurs prophéties qui ont rapport au temps présent et à venir*, Fontenay-Vendée, Robuchon, 1851.

[9] *Ibid.*, p. 31.

[10] *Le concordat de 1801*, s.l n.d, p. 20.

[11] Eugen Weber, *Ma France*, Paris, Fayard, 1991, p. 164.

[12] « Il est bien évident que ce n'est pas une véritable issue, car toute la difficulté serait que les dissidents appellent spirituel ce que l'Assemblée appelle temporel », *Archives parlementaires*, tome XXII, p. 16.

[13] Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, 1934, p. 543.

[14] Ainsi, par exemple, Mgr Seignelay-Colbert, évêque de Rodez, signataire des *Réclamations canoniques* : « N'ayez aucune communication spirituelle avec les hérétiques et les schismatiques notoires [...]. Gardez-vous de reconnaître comme vrais pasteurs [...] ces différents assemblages d'évêques, de prêtres et de ministres inférieurs que vous trouvez répandus depuis quelque temps dans le royaume ». *Lettre du 1er janvier 1810*.

[15] Jean-Clément Martin, *La Vendée et la France*, Paris, Seuil, 1987, p. 76.

[16] Comme le précise l'un d'entre eux : « Le maire, qui est laïque, et qui n'a aucun pouvoir, ne peut lier deux époux [...] le maire devrait se contenter de dresser l'acte de la déclaration des époux qui lui font connaître leur mariage fait ou à faire devant un prêtre ». Pierre-Augustin Métay, *Le Père Jacques, op. cit.*, p. 74.

[17] Archives départementales de la Vendée, J-778, *Lettre du Procureur Général au Procureur Impérial à Fontenay*, 13 décembre 1853 ainsi que *Lettre du Commissaire de police de La Chataigneraie au Procureur Impérial à Fontenay*, 25 décembre 1853.

[18] *Mémoire inédit sur le serment exigé par le Concordat*, 20 octobre 1803.

[19] Auguste Billaud, *La Petite Eglise dans la Vendée et les Deux-Sèvres (1800-1830)*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1982, p. 263-281.

[20] On trouvera une liste nominative de ces prêtres avec quelques indications biographiques dans A.C Sabatié, *La déportation révolutionnaire du clergé français,* tome II. *Déportation violente et captivité sous la Convention et le Directoire*, Paris, Gabalda, 1916, p. 343-347.

[21] Archives départementales du Maine-et-Loire, 2V16, *Lettre de l'évêque d'Angers au Préfet du Maine-et-Loire*, 28 pluviose an 11.

[22] *Ibid*., 2V12 *bis*, *Lettre du Sous-préfet de Beaupréau aux curés de l'arrondissement*, 10 avril 1807.

[23] *Ibid*., 2V12 *bis, Lettre du Grand Juge et Ministre de la Justice au Préfet du Maine-et-Loire*, 22 brumaire An XI.

[24] Archives départementales des Deux-Sèvres, 25V1, *Lettre du Conseiller d'Etat chargé de la Police générale au Préfet des Deux-Sèvres*, 5 février 1811.

[25] Cité par C. Latreille, *Après le Concordat l'opposition de 1803 à nos jours*, Paris, Hachette, 1910, p. 103.

[26] Archives Nationales, F 7 7006.

[27] Archives de l'Evêché de Poitiers, B1-D1, *Lettre du Ministre des Cultes au Vicaire général de Poitiers*, 13 juin 1810, et *Lettre du Préfet des Deux-Sèvres aux Vicaires généraux du diocèse de Poitiers*, 18 juin 1810.

[28] Archives départementales des Deux-Sèvres, 25V1, *Rapport sur la dissidence religieuse par le Préfet des Deux-Sèvres*, mars 1811.

[29] Archives départementales du Maine-et-Loire, 2V16, *Lettre au Préfet du Maine-et-Loire*, 27 floréal An XI.

[30] Ancien desservant de la paroisse de Saint-Paul-du-Bois (où il existe toujours des dissidents) qui mourra en 1816, non soumis.

[31] Archives départementales du Maine-et-Loire, 2V16, *Lettre du Sous-préfet de Saumur au Préfet du Maine-et-Loire*,14 prairial an XI.

[32] Archives départementales des Deux-Sèvres, 25V1, *Rapport sur la dissidence religieuse par le Préfet des Deux-Sèvres*, mars 1811.

[33] *Ibid.*, 2V12 *bis*, *Lettre du Sous-préfet de Saumur au Préfet du Maine-et-Loire*, 10 Prairial An XI.

[34] Cité par Marc Saché, *La Petite Eglise en Anjou,* Angers, Grassin, 1921, p. 26.

[35] Archives nationales, F7 6496.

[36] Cité par C. Latreille, *La Petite Eglise de Lyon*, Lyon, Lardanchet, 1911, p. 279.

[37] Jean-Emmanuel Drochon [des Augustins de l'Assomption], *La Petite Eglise, essai historique sur le schisme anticoncordataire*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1894, p. 340.

[38] Louis Pérouas, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et Pastorale*, Paris, Editions de l'EHESS, 1999 (réédition de l'édition de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes de 1964).

[39] Archives départementales de la Vendée, 57V1, *Lettre du Sous-préfet de Fontenay au Préfet de Vendée,* 6 mars 1815.

[40] Cité par A. Latreille, *Après le Concordat l'opposition de 1803 à nos jour*s, Paris, Hachette, 1910, p. 94.

[41] Archives départementales du Maine-et-Loire, 2V12 *bis, Lettre de l'Evêque d'Angers au Préfet du Maine-et-Loire*, 22 messidor an XII.

[42] *Ibid*., 2V12 *bis*, *Lettre de l'Evêque d'Angers au Préfet du Maine-et-Loire*, 6 Vendémiaire an XIV.

[43] Archives départementales de la Vendée, 57V1, *Lettre de l'Evêque de La Rochelle au Préfet de Vendée*, 1er juin 1814.

[44] *Ibid*., 57V1, *Lettre de l'Evêque de Luçon au Préfet de Vendée*, 6 septembre 1832.

[45] Archives de l'Evêché de Poitiers, B1-D2, *Lettre du curé de Courlay au Vicaire général à Poitiers*, 21 avril 1852. Les curés de Nueil et des Aubiers écrivent dans le même sens le 17 avril 1852.

[46] *Ibid.*, B1-D2, *Lettre du curé de Courlay au Vicaire général à Poitiers*, 8 septembre 1853.

[47] *Discours et instructions pastorales de Mgr l'Evêque de Poitiers*, Poitiers, Oudin, p. 133.

[48] B. de Castelbajac, «La fin d'un schisme en Gascogne», dans *Revue de Gascogn*e, 1934, p. 139.

[49] A. PIOGER, « La Petite Eglise (1803-1936) principalement dans la Sarthe mais aussi en Mayenne, Bas-Vendômois, Perche, Haut-Anjou », extrait de la revue *La Province du Maine*, 1975.

[50] Pour une biographie de M[gr] de Thémines : G. JANSSEN, « M[gr] de Thémines », dans J.-P CHANTIN (dir.), *Les marges du Christianisme, « sectes », dissidences, ésotérisme*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 233-234.

[51] Communication personnelle. Enquête menée en septembre 1994 à Louvigné-du-désert (Ille-et-Vilaine) avec Nicole Vion.

[52] Communication personnelle.

[53] Christian FOUQUET, *La Petite Eglise dans les Deux-Sèvres (1830-1914)*, Université de Poitiers, 1971, p. 107.

[54] Archives départementales du Maine-et-Loire, 2V16, *Lettre au Préfet du Maine-et-Loire*, 27 Floréal An XI.

[55] Alfred WAHL, « Violences interconfessionnelles », dans *Ethnologie française*, 1991-3, p. 278.

[56] Archives départementales des Deux-Sèvres, 25V1, *Lettre du Ministre de la Police au Préfet des Deux-Sèvres*, 20 novembre 1817.

[57] *Ibid.*, 25V1, *Lettre du Sous-préfet de Bressuire au Préfet des Deux-Sèvres*, 18 octobre 1818.

[58] Cité par C. LATREILLE, *Après le Concordat l'opposition de 1803 à nos jours*, Paris, Hachette, 1910, p. 239.

[59] Archives départementales de Vendée, 57V1, *Lettre du maire de Saint-Pierre du Chemin au Sous-préfet de Fontenay*, 20 février 1815.

[60] R. BONNAIN, « Pratique et sens de l'espace : un cimetière pyrénéen », dans I. CHIVA et J. GOY (dir.), *Les Baronnies des Pyrénées*, Paris, EHESS, 1981, p. 185.

[61] Archives de l'Evêché d'Angers, dossier Petite Eglise, *Lettre-pétition signée de divers agriculteurs à Son Excellence le Ministre des Cultes*, 4 avril 1819.

[62] Jean SÉGUY, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris-La Haye, Mouton et EHESS, 1977, p. 385.

[63] Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 123.

Les groupes religieux minoritaires chrétiens nés au XIXe siècle et leurs destins

Régis Dericquebourg

Le fait religieux minoritaire a été présent dans les deux millénaires du monde chrétien occidental. Toutefois, il ne s'est pas manifesté de manière homogène. Des historiens comme Norman Cohn et Christopher Hill ont décrit des périodes où l'on assiste à un foisonnement religieux. Ce fut le cas du Moyen Age et du XVIIe siècle anglais. Le XIXe siècle américain n'est pas en reste, bien qu'on n'y rencontre pas l'effervescence parfois spectaculaire de ces derniers. Il a vu naître beaucoup de mouvements religieux qui ont parfois traversé le XXe siècle et qui abordent le XXIe siècle. Là aussi, rien n'est homogène puisque ces groupes religieux minoritaires n'ont pas reçu un accueil égal dans la société. Nous proposons un panorama de cette religiosité minoritaire qui met l'accent sur les différenciations du christianisme et évoque les types de relations que ces dernières ont entretenues avec les Eglises, les dénominations déjà installées et les autorités politiques.

1. La traversée du siècle par le millénarisme

Au XIXe siècle nord-américain, l'attente du retour imminent du Christ fut renouvelée par William Miller (1782-1849), un fermier baptiste de l'Etat de New York, qui, s'appuyant sur le chapitre 8 du livre de Daniel et sur une grille numérologique (décrite par Massimo Introvigne [1]), annonçait dès 1831 que le Christ reviendrait en 1844. L'annonce de Miller fut relayée par des pasteurs et par divers mouvements protestants [2] (notamment les baptistes [3] et l'Eglise méthodiste épiscopalienne) et elle provoqua aux Etats-Unis un important mouvement de Réveil. L'annonce du second retour du Christ fut faite dans des *camp meetings* très fréquentés et dans des publications. Elle produisit tous les symptômes de l'attente millénariste : les conversions se multiplièrent, les dons pour soutenir la prédication affluèrent, des personnes se défirent de leurs biens, des voleurs se mirent en règle avec leurs

victimes mais le Christ ne fut pas au rendez-vous du 22 octobre 1844. Une partie des disciples déçus regagnèrent leur Eglise d'origine tandis que d'autres poursuivirent l'attente dans des petits groupes animés par des prédicateurs restés convaincus du retour imminent du Sauveur car, comme l'affirme Richard Lehman [4], l'échec du mouvement ne signifiait pas l'échec du message. Ces groupes se réunirent dans les années 1845-1848 autour du bulletin *La Vérité présente.* En 1861, ils s'unirent en une Eglise adventiste du septième jour qui, sous l'autorité de Ellen White, charismatique et visionnaire (1827-1915), se dota d'une doctrine et d'une organisation. Les adventistes connurent à plusieurs reprises l'échec des prophéties du retour du Christ : en 1854 (adventistes de l'âge à venir), 1873 (chrétiens adventistes) puis 1874. Les chrétiens adventistes rationalisèrent leur échec en affirmant que depuis 1874, le Christ était présent d'une manière invisible et renoncèrent par conséquent aux attentes datées d'un retour visible.

C'est alors que Charles Russell (1852-1916), après une fréquentation éphémère des adventistes, prit le relai de l'attente millénariste. Ce commerçant en vêtements, sorti de la religion parce qu'il ne supportait pas l'idée de l'enfer, vint à apprendre du chrétien-adventiste Jonas Wendell que l'enfer n'existait pas. Il renoua alors avec le christianisme et réunit un petit groupe d'étudiants de la Bible. Russell n'échappa pas aux attentes datées [5]. Il annonça l'enlèvement des saints en vie pour 1878 puis pour 1914 puis 1918 (Russell n'a jamais identifié la guerre de 1914-1918 avec les troubles de la fin des temps). Après sa mort (1916), son mouvement se scinda entre deux prétendants à la succession, Johnson et Rutherford. Ce dernier, suivi par une majorité de Russellistes, accrut le nombre de fidèles auxquel il donna en 1931 le nom de Témoins de Jéhovah. Ceux-ci ont représenté le millénarisme apocalyptique au XXe siècle en jalonnant ce dernier de prédictions apocalytiques datées.

En 1830, Joseph Smith (1805-1844) et cinq compagnons fondèrent l'Eglise du Christ qui devint ensuite l'Eglise de Jésus-Christ et des Saints des derniers jours appelée communément les Mormons. Ces derniers sont millénaristes mais ne datent pas le retour du Christ [6]. En Angleterre, apparaissent aussi les Irvingiens (Eglise catholique apostolique) en 1835 sous l'impulsion de Edward Irving (1792-1834) et en 1825, les Darbystes (frères de Plymouth) eux-mêmes millénaristes.

2. La naissance du courant de la thérapie religieuse

En 1866, Mary Baker Eddy (1821-1910) se remit subitement d'une paralysie en méditant sur la guérison du paralytique par Jésus (Matthieu 9, 1-8). Elle théorisa cette expérience en revisitant la Bible et exposa ses découvertes dans *Science et Santé* (1875). Elle enseigna sa « Science divine » à des guérisseurs qui devinrent ses disciples et qui se réunirent en une Association nationale scientiste chrétienne. Celle-ci laissa la place (1889), à l'Eglise de la Science chrétienne. En 1906, elle eut « sa cathédrale » à Boston et un journal international toujours publié, le *Moniteur de la Science chrétienne* [7] (*Christian Science Monitor*). Plusieurs de ceux qui avaient rompu avec la prophétesse de Boston fondèrent leur propre mouvement religiothérapeutique.

3. L'apparition du courant du spiritualisme, du spiritisme et de l'ésotérisme chrétien

Le spiritualisme est décliné en de multiples groupes qualifiés de groupes métaphysiques [8] par Stillson Judah. Ils sont orientés vers la recherche du bonheur, de la santé, de la richesse grâce à la manipulation de supposées « lois fondamentales » de l'Univers. Le Christ y est un Christ-principe. Enfin, dans ce siècle de la révolution industrielle, l'ésotérisme et l'occultisme ont été portés sur la place publique, selon l'expression de Jean-Pierre Laurant [9], avec un succès certain. Un ésotérisme chrétien [10] se développe avec ses conventicules et petites Eglises et en 1875, Madame Blavastky crée la Société Théosophique à New York. Des franc-maçons anglais fondent en 1888 la Golden Dawn qui pratique la magie opérative.

Le XIXe siècle fut aussi le siècle du spiritisme. En 1847, les sœurs Kate (1836-1892) et Margareth (1834-1893) Fox d'Hydesvilles (Etats-Unis) entendirent des coups portés contre les murs de leur maison pendant quelques mois. Elles interrogèrent l'esprit frappeur qui aurait été celui d'un commis-voyageur assassiné quelques années auparavant près de leur habitation. Après l'expérience des sœurs Fox, on tenta de mettre au point des instruments permettant de communiquer avec les esprits. Le spiritisme eut un immense succès aux Etats-Unis, en Europe et surtout au Brésil. En Belgique, il fut à l'origine de la carrière du fondateur de l'Antoinisme [11].

Allan Kardec (1804-1869) tenta de le formaliser comme une religion dans le *Livre des Esprits* (1857). Léon Denis poursuivit son œuvre. En France, il semble avoir eu une affinité élective avec le socialisme de l'époque [12].

4. Les Réveils religieux

En Angleterre, le prédicateur W. Booth (1829-1912) fonda l'Armée du Salut (mai 1878) sur les bases d'une mission chrétienne revivaliste (liée au réveil de 1857 pendant une crise économique). Celui-ci tentait de convertir au christianisme la population des quartiers populaires de Londres (East End) où régnait une affreuse misère (avec les enfants au travail, le chômage, l'alcoolisme) qu'il avait constatée en travaillant chez un prêteur sur gages. Marx, qui avait observé ces conditions à Manchester, fut conduit à un autre type d'engagement. Les salutistes ont allié l'évangélisation à l'action caritative : ils ont créé des hôpitaux, des refuges pour les « sans abri », une assistance aux prisonniers, aux alcooliques et aux toxicomanes. L'Armée du Salut partage les confessions de foi du protestantisme dont elle est issue. Son expansion a été rapide. En 1880, elle s'est implantée aux Etats-Unis, dans les colonies britanniques puis, finalement, dans le monde entier.

Nous en resterons là pour ce panorama nécessairement succinct destiné à montrer qu'il se produisit au XIXe siècle occidental un foisonnement religieux aussi important que celui du Moyen Age décrit par Norman Cohn [13] et que celui du XVIIe siècle anglais décrit par Christopher Hill [14] bien qu'il fût globalement plus paisible.

5. La présence de ces mouvements aujourd'hui

Plusieurs des groupes religieux minoritaires que je viens d'évoquer font partie du paysage religieux actuel. On les rencontre dans la vie quotidienne et dans la recherche sur la religiosité contemporaine. En France et en Belgique, ils figurent dans des listes

noires publiées par les organismes antisectes gouvernementaux ou associatifs. Les Témoins de Jéhovah et leurs frères séparés du Mouvement missionnaire intérieur laïque, eux-mêmes divisés, les Adventistes, l'Eglise de la Science chrétienne, les Mormons, l'Armée du Salut, les cercles spirites, les Darbystes, la Société théosophique ont passé le filtrage du temps. Les mouvances métaphysique, ésotérique et occultiste se sont recomposées en conservant leurs bases doctrinales. Ces mouvements croissent ou régressent. L'Adventisme compte neuf millions de membres dans le monde. Le Jéhovisme comptait un peu plus de six millions de fidèles en 2001, on estime qu'il y a près de sept millions de Mormons, la Science chrétienne ne compte pas ses effectifs par principe mais elle survit après avoir régressé. Il y aurait un peu plus de cinq millions de salutistes dans le monde. Comparé aux effectifs des grandes confessions et à la population mondiale, c'est peu, mais globalement on y trouve une croissance. Les évolutions de chaque mouvement ne sont pas homogènes dans le monde, elles doivent être nuancées selon les continents.

6. Les destinées des groupes religieux minoritaires du XIXe siècle

On constate aussi que ces groupes religieux minoritaires n'ont pas eu le même sort. Ils se distinguent par les conduites que les institutions religieuses et politiques ont exprimées envers eux. Dans l'ensemble, les relations avec celles-ci ont été conflictuelles, du moins pendant une période. Nous voyons trois types de conflit entre ces groupes et la société : le conflit de l'installation, le conflit ouvert se terminant par un *modus vivendi*, le conflit ouvert durable.

A. Le conflit de l'installation

Le conflit d'installation est inscrit dans la dynamique sociale. Comme le signale P. Bourdieu [15], à ses débuts, une nouvelle religion bouscule le monopole de la gestion des biens religieux détenu par ceux qui se sont déjà fait une place sur le marché des croyances. Il en résulte une réaction vis-à-vis de la dernière née. Cela est illustré par les millérites, par les Etudiants de la Bible, par l'Eglise de la Science chrétienne et par l'Armée du Salut.

W. Miller inquiéta les autres mouvements issus du protestantisme à cause du succès qu'il obtint parmi leurs fidèles. Il comprit très vite qu'il n'avait pas intérêt à rivaliser avec les Eglises et les dénominations [16] ambiantes et il conseilla à ses suiveurs de rester membres de leur congrégation et en conséquence le « millérisme » se développa sans problème jusqu'à son issue finale.

Le Mouvement des Etudiants de la Bible fut quelque peu controversé dans ses débuts. Le fondateur fut mis sur la sellette par la presse et par quelques théologiens. A l'occasion de son divorce (1906), sa fidélité conjugale fut contestée par le *Washington Post* et donc jetée sur la place publique (la diffamation fut confirmée en justice) ; la vente de son « blé miraculeux » à un prix élevé fut exploitée par le *Daily Eagle* (1911) (diffamation refusée en justice). Dans un pamphlet, le ministre baptiste J.J. Ross (1912) contesta sa formation théologique et son ordination et il l'accusa de s'enrichir aux dépens des ignorants. Cette attaque serait restée dans le cercle restreint des polémiqueurs si Russell n'avait porté l'affaire devant un tribunal où il ne put lire un

texte en grec ancien, langue qu'il prétendait connaître et il perdit son procès. On ne peut pas parler, à son propos, de persécution. Tout cela prend l'aspect d'un bizutage.

Le conflit d'installation s'est situé également au plan théologique. Russell fut invité à débattre de son interprétation des Ecritures avec les ministres d'autres dénominations chrétiennes, comme l'a fait W. Booth. On peut considérer ces débats comme un examen de passage. Finalement, il continua sa prédication tranquillement. En dépit de deux déconvenues (1878 et 1914), le petit groupe réuni autour de lui en 1870 atteignit les 25 000 fidèles répartis dans 1 200 congrégations se réclamant de sa doctrine aux Etats-Unis, en Europe et en Afrique où son enseignement a laissé des traces dans des mouvements syncrétiques. Russell fut le dernier prophète du Grand Réveil américain du XIXe siècle [17]. Sa prédication ne gênait en rien un *consensus* sur la plausibilité de la fin de ce monde qui parcourait le XIXe siècle, elle ne remettait pas en cause le fonctionnement des systèmes économiques et politiques, sauf sous la forme de la protestation implicite que comporte toute attente d'une utopie [18]. Il a simplement subi son conflit d'installation.

L'Armée du Salut illustre aussi un cas de persécution et de cessation de la persécution. Bien que l'Angleterre laissât à toutes les sectes la possibilité de s'organiser [19], Booth et ses disciples furent contestés et parfois physiquement malmenés, voire blessés pendant leurs réunions et leur prédication. Souvent, on leur refusa des salles de réunion. Les causes de la persécution sont difficiles à saisir. Peut-être leur reprochait-on une rigueur morale trop grande et un prosélytisme trop intense ? Ceci n'empêcha pas l'association de croître [20]. William et Catherine Booth furent invités à prendre la parole lors de la conférence wesleyenne de 1880. Ils y reçurent des acclamations qui valaient une reconnaissance de chrétiens conformes à l'esprit évangélique. L'examen de passage était réussi devant une assemblée dans laquelle on trouvait quelques-uns de leurs détracteurs.

Jean-François Mayer [21] a examiné cette polémique pour la Suisse. Il y trouve déjà les accusations portées actuellement contre les sectes : hypnose des fidèles, pathogénie mentale, exploitation financière des adeptes, pouvoir autocratique d'un chef. L'auteur trouve en ceci un modèle de réaction uniforme à l'égard des groupes religieux minoritaires. Il rappelle que Davis Brion Davis avait mis en parallèle les écrits anti-maçonniques, anti-mormons et anti-catholiques pour y découvrir un modèle de subversion anti-américain, bien que ces mouvements soient différents et parfois opposés [22]. La controverse ne dura pas longtemps. En Suisse, le Conseil fédéral se réjouissait en 1890 que la situation se soit détendue et, le 14 février 1893, le Conseil fédéral demanda aux cantons d'abroger les décrets concernant l'Armée du Salut. En 1894, le tribunal fédéral jugea « illégal tout décret d'exception pris à l'égard de l'Armée du Salut, habilitée (...) à jouir des mêmes droits que les autres dénominations » [23] et l'on peut considérer que la polémique cessa au début de la Première Guerre Mondiale. En France, Raoul Gout [24] affirme qu'en 1918, les portes s'ouvrent partout à l'Armée du Salut, et qu'en 1924 les pouvoirs publics expriment une sympathie pour les institutions qu'elle fonde. Il est vrai qu'on comptait cinq mille sans abri dans Paris en 1924. Il y voit un changement survenu dans l'esprit des Français vis-à-vis des salutistes. Le président de la République Gaston Doumergue accepta même le haut patronnage d'une Cité du refuge que les salutistes destinaient

aux plus démunis (1929). On le voit : les Millérites, les Etudiants de la Bible, l'Armée du Salut, les adventistes peu porteurs de conflits sont très vite parvenus à un accord avec les Eglises et dénominations déjà présentes et avec les pouvoirs politiques. Ils ont simplement dû se faire accepter.

B. Le conflit ouvert se terminant par un **modus vivendi**

Plus innovatrices, et donc plus éloignées des croyances chrétiennes ambiantes que les précédentes, la doctrine (fondée sur l'idéalisme absolu) et la thérapie religieuse de Mary Baker Eddy furent davantage contestées. Des ministres religieux et des médecins appliquèrent à la prophétesse de Boston, les stéréotypes de la femme. Elle fut qualifiée d'hystérique, d'autoritaire et d'insatisfaite. Il lui fut difficile d'occuper une place dans un monde où il y a plus de fondateurs que de fondatrices [25] et, fait aggravant, elle réclamait l'égalité des sexes sur la base de l'androgynie de Dieu ; elle était favorable au divorce et souhaitait que les épouses puissent gérer personnellement leurs biens. Elle condamnait l'esclavage. Sa pratique mettait aussi en cause la volonté de monopole de la santé par une médecine qui ne reposait pas encore sur des bases scientifiques mais qui commençait à s'organiser aux Etats-Unis [26]. Peu à peu, Mary Baker Eddy a apaisé le conflit qui l'opposait aux médecins en disant que ses fidèles pouvaient recourir aux chirurgiens pour réduire les fractures et poser des attelles, aux ophtalmologistes, aux dentistes et même en autorisant ses adeptes qui n'avaient pas une foi suffisante pour s'en remettre au seul traitement spirituel d'une maladie, libres de consulter les médecins. Elle a également laissé aux autres Eglises (à l'exception des catholiques romains) et dénominations le soin de délivrer les sacrements à ses fidèles. Comme d'autres, elle fut invitée à débattre publiquement avec des ministres de dénominations rivales. Peu à peu, le mouvement fut accepté par la société américaine.

Les Mormons illustrent le conflit suivi d'un *modus vivendi* avec la société mais leur cas est différent des précédents car ils furent violemment persécutés. Chassés de l'Etat de New York où les premiers disciples se réunirent autout de Joseph Smith, ils se transportèrent dans l'Ohio et dans le Missouri pour établir une Nouvelle Jérusalem. Là, attaqués physiquement par la population, ils se dirigèrent en 1839 vers l'Illinois où ils fondèrent la ville de « Nauvoo » à partir d'une petite bourgade qui atteignit 10 000 habitants avec 3 000 autres dispersés dans des villages proches grâce à l'arrivée de fidèles (certains venaient d'Angleterre). Des groupes antimormons se formèrent, Joseph Smith fut arrêté et incarcéré dans la prison de Carthage, une localité proche de Nauvoo où une bande incontrôlée l'assassina (1844). Sous l'impulsion de son successeur Brigham Young, les Mormons fuirent vers Salt Lake City où ils construisirent une ville puis essaimèrent dans l'Utah et aux alentours.

Les Mormons furent persécutés pour plusieurs raisons. La première est la polygamie qui contrevenait aux lois et aux principes moraux de l'Amérique. La polygamie ne pouvait être reconnue légalement puisque l'Utah n'était pas un Etat. La législation antipolygamique américaine fut renforcée, des époux polygames furent emprisonnés, les biens de l'Eglise furent confisqués.

La deuxième est la revendication politique. L'Eglise mormone souhaitait disposer d'une large autonomie politique sur l'Utah dont elle voulait, selon Gillette, faire une

Eglise-nation [27]. On sait que Joseph Smith voulait être candidat à la présidence des Etats-Unis. Il recommandait l'abolition de l'esclavage.

Enfin, sur le plan économique, ils voulaient aussi conserver un système coopératif peu ouvert au libéralisme économique et à l'intervention d'entreprises extérieures (représentée comme une colonisation capitaliste). Une partie des gens qui les chassaient voyaient en eux une menace d'exclusion économique. Ce fut d'ailleurs la cause de la protestation interne conduite par William Godbe dans les années 1870. Celui-ci réclama que l'Eglise cesse de fonctionner comme un royaume à l'intérieur du Royaume et que les Mormons considèrent les Etats-Unis dans leur ensemble comme la Nouvelle Jérusalem. Il souhaitait une division du travail entre tous les Etats. En fait, il dénonçait une forme de séparatisme. Les Mormons renoncèrent à ce qui pouvait apparaître comme une dissension. En 1890, leur Conférence générale vota un manifeste mettant fin à la polygamie et en 1896, l'Utah devint le quarante-cinquième Etat [28] des Etats-Unis. Sa constitution stipule qu'il n'y aura « plus d'union d'une Eglise et de l'Etat, et aucune Eglise ne dominera dans l'Etat, ni ne s'immiscera dans les fonctions de cet Etat » [29]. Du projet d'Eglise-nation, on passe à une Eglise-parti qui accepte de n'être plus qu'un acteur politique parmi d'autres dans la lutte pour le pouvoir en Utah. La pénétration du libéralisme économique mit fin au système d'économie collective mormonne. Les éléments de pratique sociale qui pouvaient être interprétés comme subversifs ayant disparu, la persécution en Amérique, et celle qui avait été propagée en Europe par les diplomates américains intervenant auprès des gouvernements étrangers, cessa. Il semble que les Mormons n'aient plus été inquiétés après le début du XXe siècle. On le voit, les croyances hétérodoxes des Mormons ne sont pas prises en compte dans leur persécution. Ce sont plutôt les menaces d'enclavement et d'autarcie produites par leurs institutions nouvelles comme le mariage plural et leur système économique spécifique peu perméable au capitalisme américain. Le problème fut alors pour eux de renoncer à certaines particularités pour se conformer aux pratiques familiales économiques et politiques dominantes.

C. Le conflit ouvert et le refus du compromis

Si leurs ancêtres, les Etudiants de la Bible, ont réussi leur implantation dans la société américaine et dans d'autres sociétés, les Témoins de Jéhovah qui furent leur principal rejeton sont probablement le groupe religieux minoritaire le plus durablement persécuté [30]. Cela commença aux Etats-Unis avec l'emprisonnement de Rutherford (leur premier président) pour incitation à l'insubordination à l'armée en temps de guerre en raison de leur refus de participer, par pacifisme, à l'effort de guerre américain pendant le premier conflit mondial. La condamnation fut annulée en 1920 pour vices de forme et abandon de poursuites. Les menaces de catholiques les obligèrent à tenir leur assemblée de Plainfield (1933) sous la protection de la police. Des Témoins de Jéhovah furent arrêtés pour colportage.

Ils subirent les assauts de l'American Legion à cause de leur « antipatriotisme » supposé (1940-1942). Mais Madame Roosevelt prit position en faveur des Témoins. Pendant la Seconde Guerre Mondiale, 4 300 Témoins de Jéhovah furent emprisonnés pour objection de conscience aux Etats-Unis. On connaît leur sort sous l'Allemagne nazie où plusieurs milliers d'entre eux périrent [31] dans les camps de concentration

tandis que d'autres perdirent leur emploi. On trouve dans le livre de Guy Canonici, *Les Témoins de Jéhovah face à Hitler* préfacé par François Bedarida [32], dans celui de Sylvie Graffard et Léo Tristant, *Les Bibelforscher et le Nazisme* [33] ainsi que dans *The Spirit and the Sword* [34], l'exposé des persécutions nazies qu'ils ont endurées.

Ce fut ensuite la persécution dans les pays communistes et dans certaines dictatures africaines (Malawi...). Pendant la guerre d'Algérie, ils furent particulièrement surveillés en France car on les croyait susceptibles d'inciter à l'objection de conscience.

Actuellement, en France, les Témoins font l'objet d'un harcèlement continu : refus de permis de construire des édifices cultuels (qu'ils parviennent à faire annuler devant les tribunaux administratif), harcèlement fiscal, dénonciation par les services sociaux bien qu'ils aient obtenu quelques avancées pour la dispense de leurs obligations militaires (un service civil à leur convenance).

Les Témoins de Jéhovah sont devenus, sous l'impulsion de J. Rutherford, des protestataires assez radicaux. Ils n'admirent aucun compromis avec les Eglises établies qu'ils continuèrent à condamner vivement. Ils réduisirent leur participation aux Etats au strict minimum. Cela signifie qu'ils payèrent leurs impôts mais qu'ils refusèrent d'accomplir le service militaire, de manifester une déférence envers l'Etat (le refus du salut des emblèmes nationaux date de 1935, par la suite il a été reconnu en justice) et qu'ils condamnèrent les systèmes politiques. Vers 1940, ils ont commencé à poser un problème aux autorités sanitaires en refusant les transfusions sanguines. En restant intransigeants sur certains points et globalement protestataires, ils apparaissent subversifs et séditieux, ce qui pousse parfois les institutions à les réprimer.

Toutefois, après plus d'un siècle d'existence, on peut se demander s'ils ne vont pas accepter un *modus vivendi* avec la société. Ils ont commencé à négocier avec les gouvernements à propos de points conflictuels, ils se sont lancés dans l'action humanitaire, actuellement consensuelle. Ils acceptent de voter lors des élections politiques [35], ils se syndiquent, ils discutent avec les chirurgiens des transfusions sanguines, ils inscrivent leurs enfants dans les centres de loisirs bien qu'ils puissent y être victimes d'une « mauvaise influence », ils ont négocié un service civil. Il est possible que le jéhovisme évolue vers une insertion plus grande dans le monde en gardant l'essentiel de ses croyances et de ses pratiques [36] et qu'il devienne donc une dénomination classique. En France, les responsables qui ne sont pas obnubilés par la lutte antisecte semblent apprécier leur effort d'intégration dans la société civile. Mais le *modus vivendi* n'est pas encore atteint.

La répression des Témoins dans l'Allemagne nazie et dans les autres dictatures dépend de la volonté d'un pouvoir politique. Toutefois, les attaques contre les Mormons, contre l'Armée du Salut, contre la Science chrétienne ou en partie contre les Témoins de Jéhovah jusqu'à la Seconde Guerre mondiale aux Etats-Unis trouvent le plus souvent leur source chez divers acteurs sociaux (population, groupes patriotiques, médecins, ministres des autres cultes). Il serait donc plus judicieux de parler d'une réaction des pouvoirs sociaux, même si ce terme est difficile à définir sociologiquement.

7. Les sectes du XIX[e] siècle ont-elles été «hérétiques» ou déviantes?

Au sens canonique, l'hérétique est une personne dont les opinions sont «choisies par la perception humaine contrairement à la Sainte Ecriture, avouées en public et défendues avec obstination», en résistant à l'autorité de l'Eglise et donc en lui posant un problème politique [37] . Pour Jean-Claude Schmitt, cette notion qui se manifesta au XI[e] siècle avec l'instauration d'une autorité centrale capable de désigner l'hérésie, s'estompait déjà au XV[e] siècle. La qualification d'hérésie ne s'applique pas aux innovateurs religieux du XIX[e] siècle américain. Pour diverses causes.

La première est la base religieuse des Etats-Unis. Entre 1800 et 1855, le protestantisme a doublé ses effectifs [38]. Celui-ci n'est pas monolithique. Le christianisme y est décliné en de multiples Eglises et dénominations théologiquement diversifiées qui ne peuvent pas se déclarer garantes d'un dogme et qui désigneraient l'hérésie. Il existe seulement des limites au-delà desquelles on ne peut plus se prétendre protestant. Par exemple, on sait que l'Eglise de la Science chrétienne n'appartient pas au protestantisme même le plus libéral. La deuxième est le fait que certaines de ces démominations présentes aux Etats-Unis sont les héritières de mouvements persécutés en Europe et que la notion de liberté religieuse est ancrée en elles. Enfin, le XIX[e] siècle fut marqué par une profonde mutation industrielle qui déboucha sur l'avènement du «*big busines*». Le paysage religieux s'est calqué sur le modèle du marché avec une offre de gestion du salut qui s'est diversifiée selon un modèle qui s'est étendu par la suite à tout le monde occidental. Nous renvoyons ici au *Heretical Imperative* de Peter Berger [39].

Si les sectes du XIX[e] siècle américain ne sont pas appréhendées par la catégorie de l'hérésie, on peut se demander si elles ont été considérées comme «déviantes». La déviance est un étiquetage social pouvant conduire à la stigmatisation sociale, fondé sur la trangression des lois ou sur des écarts par rapport aux standards moraux et aux habitus sociaux. Mais l'utilisation de cette notion doit être prudente. Le psychologue social Hollander [40] affirme que la notion de déviance s'applique mal aux groupes. Sa réserve peut être illustrée par l'exemple des communautés libertaires du XIX[e] siècle américain [41.] Celles-ci pouvaient apparaître comme déviantes mais, en fait, elles instituaient un mode de vie et de production alternatif et généralisable. De la même façon, les Mormons n'étaient pas déviants du point de vue de la vie conjugale comme le sont les personnes adultères qui ne contestent pas le mariage mais qui s'écartent de la norme morale de la fidélité. Ils voulaient instituer le mariage plural, c'est-à-dire un autre mode de répartition des femmes. Le criminel et le marginal qui transgressent ou dévient parfois involontairement, ne préconisent pas des modes de vie alternatifs en remettant en cause la légitimité des habitus sociaux monopolisés par un groupe dominant. Un délinquant et un criminel ne militent pas pour la généralisation de leur conduite. Seule une vision romantique fait de ceux-ci des révolutionnaires. En revanche, certains groupes religieux ainsi que les communautés libertaires se situent dans la pluralité des régimes de légitimité qui s'opposent à l'intérieur d'une société. Ils opposent la légitimité de leur conduite aux conduites légitimées des autres et en particulier de ceux qui assurent la fonction de direction [42].

Si on parle d'hérésie alors, il faut parler d'hérésie sociale car l'hétérodoxie théologique importait peu au XIX[e] siècle et peut-être même avant. En effet,

Jean-Claude Schmitt relativise le recours à la doctrine dans l'ancienne accusation d'hérésie car, selon lui, l'Eglise désignait parfois comme hérétiques des groupes dans lesquels elle percevait une menace bien avant que leurs particularités doctrinales ne fussent étudiées [43]. L'hérésie sociale semble s'organiser autour de deux menaces : la dissension et la séparation. L'enjeu est pour les groupes dominants de contrer la rupture du consensus sur lequel est bâtie une nation. Cela passe par ce que Tocqueville nomme la « tyrannie de la majorité », heureusement tempérée par les juges comme on le constate à propos des Témoins de Jéhovah qui ont obtenu en justice la légalisation de certaines pratiques de refus. Dans la question mormone, l'enjeu est de ramener un groupe montant en puissance à un « désenclavement » économique, politique et moral. On attend de ces groupes qu'ils s'ouvrent en passant de la secte à la dénomination [44]. Nous pouvons faire ce type de lecture en lisant l'ouvrage de Jean Baubérot et Valentine Zuber sur l'antiprotestantisme français (1870-1905) [45]. La question théologique n'est pas au cœur de la discrimination des protestants. Le « péril protestant » (anglophilie, absence d'autorité centrale faisant le lit de l'anarchisme révolutionnaire...) est considéré comme une menace à propos du consensus sur lequel est bâtie une nation. Récemment, en Occident, on a rejeté le moonisme à cause de sa prétention à fusionner la théologie et la politique.

De fait, sous la pression, les Mormons ont rejoint le consensus en conservant des particularités [46]. O'Dea affirme qu'ils sont maintenant typiquement américains et en tension avec le reste de l'Amérique [47]. Ce qui peut leur réussir car une proximité avec les idéologies ambiantes et une certaine tension avec celles-ci seraient, selon Rodney Starck [48], des facteurs de développement des groupes religieux minoritaires. Toutefois, sauf dans les cas de terrorisme, la menace n'est pas objective.

Chaque pays apprécie différemment les risques de séparation et de dissension. A ce titre, les groupes religieux minoritaires constituent un analyseur social. Les attitudes à leur égard nous renseignent parfois plus sur la société qui les exprime que sur eux-mêmes. On le constate avec les Témoins de Jéhovah qui, actuellement, ne sont pas traités de la même façon en France, en Italie, aux Pays-Bas et aux Etats-Unis. Depuis deux décennies, ils semblent s'ouvrir et mettre en évidence leurs congruences avec les systèmes sociaux plus que leurs divergences, mais cet effort est diversement apprécié. Globalement, dans la France actuelle, les efforts réalisés par un groupe religieux minoritaire ne reçoivent aucune considération particulière de la part des politiciens, des « penseurs » et même des chercheurs en sciences sociales qui n'y voient qu'un stratagème. Si on parle d'« hérésie sociale » relativement aux menaces de dissension et de séparation de groupes religieux minoritaires, on peut aussi appliquer cette expression à certains groupes laïques. Les écologistes des années 1950-1970 ont été rejetés et ostracisés parce qu'ils voulaient bousculer les modes de production et le style de vie fondé sur la consommation croissante jusqu'à ce qu'ils se « routinisent » dans le jeu politique en se constituant en partis politiques rivaux et sollicités comme alliés.

8. Conclusion

En visitant les parcours des sectes chrétiennes nées au XIXe siècle occidental, nous avons relevé trois modes de conflit entre celles-ci et la société : le conflit

d'installation, le conflit ouvert se terminant rapidement par un *modus vivendi* et le conflit durable avec un refus du compromis. Ces « sectes » n'ont pas pu être qualifiées d'hérétiques au sens théologique, ni de déviantes au sens sociologique. Elles représentent plutôt une forme d'hérésie sociale dont les bases sont le risque de dissension et d'enclavement. La multiplicité des acteurs en jeu dans le rejet d'un groupe nous conduit à parler d'un conflit avec les pouvoirs sociaux, entendus comme les acteurs susceptibles de modifier leur sort –, au lieu d'un conflit avec la domination d'un appareil politique. Le sort que subissent ces groupes religieux minoritaires dépend autant d'eux que des pouvoirs sociaux, et parfois plus de ces derniers. En ce cas, ils en sont les révélateurs.

Notes

[1] Massimo Introvigne, *Les Témoins de Jéhovah*, Paris, Cerf, 1990. p. 21-22.

[2] Bernard BLANDRE, *Les Témoins de Jéhovah*, Paris-Turnhout, Brepols, 1991, p. 11.

[3] L'Eglise baptiste publie ses seize articles dans un périodique, puis dans sa brochure *Evidence from scriptures and history of the second coming of Christ about the year 1843 and his personal reign of 1000 years*, 1833, 1835. Voir B. BLANDRE, *Les débuts de l'adventisme*, AEIMR, 1989.

[4] Richard LEHMAN, *Les Adventistes du septième jour*, Paris-Turnhout, Brepols, 1987, p. 14.

[5] Régis DERICQUEBOURG, « Naissance d'un prophétisme en société industrielle », dans *Mélanges de Sciences religieuses*, XXXVI, n° 3, septembre 1979.

[6] Pour un exposé des différentes formes de millénarisme, voir Jean SÉGUY, « Sociologie de l'attente », dans *Le retour du Christ*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983.

[7] Régis DERICQUEBOURG, *La Christian Science*, Turin, Elledici, 1999. *Croire et Guérir*, Paris, Dervy, 2001.

[8] Judah STILLSON, *The history and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*, Philadelphia, The Westminster Press, 1967.

[9] Jean-Pierre LAURANT, *L'ésotérisme,* Paris, Cerf, 1993.

[10] Jean-Pierre LAURANT, *L'ésotérisme chrétien en France au XIXe siècle*, Paris, L'Age d'Homme, 1992.

[11] Régis DERICQUEBOURG, *Les Antoinistes*, Paris, Brepols, 1993.

[12] Voir Régis LADOUS, *Le spiritisme*, Paris, Cerf, 1989 ; Antoine FAIVRE, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, 1992 ; Michael W. HOMER, *Lo Spiritismo*, Turin, Elledici, 1999.

[13] Norman COHN, *Les fanatiques de l'apocalypse*, Paris, Payot, 1977.

[14] Christopher HILL, *Le monde à l'envers*, Paris, Payot, 1983.

[15] Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », dans *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, p. 295-334. à la p. 309.

[16] Laura L. VANCE, *Seven-day Adventism in Crisis*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1999, p. 18.

[17] Régis DERICQUEBOURG, « Naissance d'un prophétisme en milieu industriel. Rationalité de marché et économie du charisme. A propos de Charles Taze Russell », dans *Mélanges de Sciences religieuses,* XXXVI, n° 3, septembre 1979, p. 175-190.

[18] Jean SÉGUY, « L'utopie met en cause le présent en voulant reproduire le passé ou voulant créer un futur innovant », Cours EPHE. *Protestation religieuse et théorie sociologique*, 1972-1973.

[19] Raoul GOUT, *William Booth et le monde ouvrier*, Paris, Altis et Genève, Labor et Fides, 1955, p. 78.

[20] « Et les Booth d'être invités à la Conférence weysleyenne de City Road en 1880 où ils s'attachèrent à montrer, avec succès qu'ils ne se distinguaient des autres chrétiens que par leur effort de conversion » (Raoul GOUT, *William Booth*, Paris, Altis, 1955, p. 319-321).

[21] Jean-François MAYER, *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie ?*, Fribourg, les Trois Nornes, 1985.

[22] Davis Brion DAVIS, « Somes Themes of Counter-subvertion : An analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature », dans *Mississipi Valley Historical Review*, septembre 1960, p. 205-224, cité par J.-Fr. MAYER (*Une honteuse...*).

[23] Cité par J.-Fr. MAYER *Une honteuse exploitation...,* p. 14-15.

[24] Raoul GOUT, *Une victorieuse Blanche Peyron (1867-1933)*, Paris, Altis, 1939, p. 385-394.

[25] Voir Régis Dericquebourg, « Prophètesse, inspiratrices... rôles et images de femmes dans les religions minoritaires », dans Françoise Lautman, éd., *Ni Eve ni Marie*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 65-85. Voir Régis Dericquebourg, *La Christian Science*, *op. cit.*

[26] Anne-Cécile Bégot « Guérison spirituelle et médecine au tournant des XIXe et XXe siècles », dans *Recherches sociologiques*, 1998, n° 2, p. 65-80.

[27] Alain Gillette, *Les Mormons, théocrates du désert*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 91-98.

[28] Davis Bitton, *Les Mormons*, Paris, Cerf, 1989, p. 11-35. Massimo Introvigne, *Les Mormons*, Paris-Tunhout, Brepols, 1991. Alain Gillette, *Les Mormons, théocrates du désert*, Paris, Desclée De Brouwer, 1985.

[29] Alain Gillette, *Les Mormons, théocrates du désert*, Paris, Desclée De Brouwer, 1985.

[30] Cela a été relevé par plusieurs historiens. Récemment Daniel Cronn-Mills l'a rappelé dans son livre : *A Qualitative Analysis of The Jehovah's Witnesses*, Lewinston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1999, p. III (foreword).

[31] Les chiffres sont incertains, deux mille morts selon l'Annuaire des Témoins de Jehovah de 1974.

[32] Paris, Albin Michel, 1998.

[33] Paris, Tiresias, 1991.

[34] *Wachtower Tract and Bible society of Pennsylvania*, 1997, conférence donnée au mémorial de l'holocauste en septembre 1994 à Washington.

[35] Depuis 1998.

[36] Régis Dericquebourg, « Les Témoins et le rapport », dans Massimo Introvigne et Gordon Melton, éd., *Pour en finir avec les sectes*, Paris, Dervy, 1996, p. 255-260.

[37] Robert I. Moore, *La persécution*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

[38] Laura L. Vance, *Seven-day Adventism in Crisis*, Urbana & Chicago, The University of Illinois Press, 1999, p. 13.

[39] Peter Berger, *The Heretical Imperative*, New York, Anchor Press, Doubleday, 1979.

[40] Edwin Hollander, *Principles and Methods of Social Psychology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 218-220.

[41] Ronald Creagh, *Laboratoire de l'utopie. Les communautés libertaires aux Etats-Unis*, Paris, Payot, 1983 ; voir p. 196 : l'interdiction de la propriété commune dans un pays capitaliste qui empêche les communautés d'avoir une charte dans l'Etat de New York.

[42] Voir Albert Ogien, *Sociologie de la déviance*, Paris, Colin, 1995, p. 21-22.

[43] Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie,* Paris, Mouton, EHESS, 1978. p. 73-74.

[44] Bryan Wilson, « An Analysis of Sects Development », dans *American Sociological Review*, vol. 24, n° 1, février 1959, p. 13.

[45] Jean Baubérot et Valentine Zuber, *Une haine oubliée, l'antiprotestantisme avant le pacte laïque (1870-1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.

[46] Jean-François Mayer, *Sectes chrétiennes et politiques*, Sarreguemines, AEIMR, 1983, p. 12.

[47] Cité par Jean-François Mayer dans *Sectes chrétiennes et politiques*, Sarreguemines, AEIMR, 1983 p. 12

[48] Rodney Stark, « Why Religious Movements Succeed or Fail : A Revised General Model », dans *Journal of Contemporary Religion*, vol. 11, n° 2, 1996.

Du protestantisme perçu comme « secte » : l'exemple de la France (1880-1914)

Jean Baubérot

Des sociologues de la religion estiment volontiers que le « problème social des sectes » constitue un phénomène nouveau, engendré par une conjoncture socio-religieuse spécifique. Cette thèse est défendue aussi bien par Françoise Champion et Martine Cohen, co-éditrices d'un excellent ouvrage collectif sur *Sectes et Démocratie*, que par Danielle Hervieu-Léger qui relie « la question des sectes » au constat qu'aujourd'hui « la religion est en miettes » [1].

Insister sur les mutations structurelles de ces dernières décennies est scientifiquement pertinent. Il n'empêche, une situation socio-symbolique allie toujours changement et continuité ; aussi neuve qu'elle apparaisse, elle se trouve imprégnée d'historicité. C'est donc avec raison que le présent volume complète les études synchroniques récentes par un parcours diachronique qui permet de mieux comprendre les caractéristiques multiples de la question.

Mon exposé tente de mêler préoccupation diachronique et préoccupation synchronique. Il concerne, en effet, un dossier qui traite de « l'époque contemporaine », au sens des historiens. Il s'agit de la Troisième République française et, plus spécifiquement, de la période comprise entre 1880 et 1914. Cette période présente des analogies certaines avec l'aujourd'hui, l'analogie mêlant – comme chacun le sait – différences et ressemblances.

A priori, les différences l'emportent. Le groupe visé n'est sociologiquement pas le même. Les protestants français d'alors sont, en général, bien intégrés au « camp républicain », victorieux à partir de la fin des années 1870, alors que les adeptes des sectes jugées « dangereuses » par la Commission parlementaire de 1995 se situent plutôt dans des marges sociales [2]. Certaines accusations lancées, il y a un siècle ou un peu plus, contre ceux que l'on qualifie, à l'époque, de « protestants sectaires » présentent un contenu inverse de celles portées actuellement contre

lesdites « sectes ». Mais la virulence de ton, la tentative de disqualification sociale recherchée se ressemblent. Et l'inversion dans le contenu des attaques se conjugue avec une série de stéréotypes pratiquement identiques dans les deux cas. Il apparaît donc particulièrement intéressant de réfléchir à la conjonction de ces deux aspects contraires [3].

1. Le contexte : le basculement entre premier et second seuil

Avant de parler du contenu des accusations portées contre la « poussière des sectes » qui, ensemble, formerait le protestantisme français au tournant des XIX[e] et XX[e] siècles, il faut présenter rapidement le contexte, en le problématisant quelque peu.

Ce contexte est constitué par le basculement entre le premier et le second seuil de laïcisation. Résultat des ruptures opérées par la Révolution française et du recentrage autoritaire effectué par Napoléon Bonaparte, le premier seuil de laïcisation comporte, dans ses caractéristiques types, deux aspects qui concernent particulièrement notre sujet. D'abord, un équilibre en tension existe entre une loi agnostique (on a dit, à l'époque, « athée ») et une morale religieuse. Cela implique que, globalement (hormis l'interdiction du divorce de 1816 à 1884), il y a dissociation de la loi civile (voir le Code civil des Français de 1804) et des normes morales et religieuses. Pourtant, la socialisation morale reste officiellement assurée par la religion. Aux moyens traditionnels de l'homélie, de la cure d'âme, de la confession, s'ajoute celui – plus moderne – du cours de religion à l'école.

Mais quand on parle de « religion », qu'entend-on concrètement par là ? Certaines pratiques qui viennent d'être indiquées concernent le catholicisme [4]. De fait, dans son emploi social, le sens dominant du terme de « religion » tend à se confondre avec celui d'Eglise catholique. Cependant, le catholicisme n'est ni la religion nationale ni celle de l'Etat [5]. Il existe au contraire, second aspect important pour notre propos, un système pluraliste de « cultes reconnus ». Une égalité formelle se trouve établie entre le catholicisme, qui regroupe selon les recensements plus de 97 % de la population, et trois autres cultes très minoritaires : le protestantisme luthérien et réformé, le culte israélite [6].

Ce pluralisme constitue un enjeu de société. Tout un catholicisme militant l'accepte très difficilement. Certes, l'heure est à la tolérance mais, à ses yeux, la France doit être une nation catholique, la « fille aînée de l'Eglise ». Le catholicisme est une partie intégrante de l'identité nationale française. A l'inverse, beaucoup de Français, même s'ils se considèrent comme catholiques, fondent l'identité symbolique de leur pays sur les valeurs de la Révolution française : 1789 et même (plus implicitement) 1795 se trouvant privilégiés par rapport à 1793 [7]. Ces Français se situent souvent dans une dialectique de proximité et de distance à l'égard de l'Eglise catholique ; ils veulent bénéficier, quand ils le souhaitent, des « secours de la religion » mais sans forcément toujours obéir, loin de là, aux normes morales et religieuses du catholicisme. Outre les militants libres-penseurs – très actifs mais peu nombreux –, ce sont ces catholiques-là, augmentés de la majorité des membres des minorités religieuses qui constituent les troupes « républicaines ».

Nous l'avons dit, la période objet de notre étude est celle d'un bouleversement entre le premier et le second seuil de laïcisation. Avec l'instauration de la morale laïque et du certificat d'étude (nouveau rite de passage) l'institution scolaire publique devient, dans les deux dernières décennies du XIXe siècle, une instance de socialisation morale concurrente de la religion. En décembre 1905, la séparation des Eglises et de l'Etat (même si elle est effectuée de façon libérale) induit, avec la fin du régime des « cultes reconnus », une certaine marginalisation sociale de la religion. Cette dernière est privée – du moins à un niveau institutionnel et officiel – de son rôle social de socialisation morale [8].

2. Libre examen et « pullulement » des sectes

Un tel contexte explique en partie et l'ampleur des accusations anti-protestantes et la spécificité de certaines d'entre elles. Notons cependant qu'accuser le protestantisme d'être un agrégat de « sectes » est un phénomène social récurrent. Il préexiste à la Troisième République. On le retrouve tout au long de celle-ci. Ainsi en 1874, il est question du « tohu-bohu des sectes, de systèmes et de doctrines qui [dans le protestantisme] se heurtent, se brisent, se contredisent, se décomposent et se recomposent » [9]. Au tournant du XIXe et du XXe siècle, on se gausse de cette « poussière de sectes [protestantes] séparées et souvent ennemies » [10]. Dans les années 1930, d'autres auteurs définissent le protestantisme comme « une pullulation sans fin de sectes opposées entre elles, et une descente vertigineuse de négations en négations » [11]. De façon récurrente, l'expression « le sectaire protestant » constitue, dans certains milieux, un lieu commun.

Des citations montrent que, sous l'appellation de « sectes », c'est d'abord la pluralité interne du protestantisme français qui se trouve visée. Dès cette époque, de nombreuses Eglises coexistent : les Eglises luthériennes et réformées, intégrées jusqu'en 1905 dans le régime des « cultes reconnus », et aussi les Eglises évangéliques libres, méthodistes, baptistes etc. Créée de 1904 à 1908, la Fédération Protestante de France va regrouper la majeure partie d'entre elles. Cela ne change rien aux attaques. En effet, au delà de l'existence de plusieurs dénominations, c'est le principe même sur lequel le protestantisme apparaît fondé, le libre examen, qui se trouve visé. Il est en effet, considéré comme un principe générateur d'un « pullulement sectaire » car il permet un nombre « infini » d'interprétations des textes de référence sans qu'une instance dernière puisse légitimement imposer son autorité, discriminer la « vérité » et « l'erreur ». « Sectes » et « négation » – les termes sont souvent étroitement associés – en constituant le résultat probant. Dans un tel mouvement de « démolition », ceux qui « prêchent l'incrédulité la plus avancée ou les doctrines les plus infâmes sont aussi bien protestants que ceux qui prêchent le contraire » [12].

Issue logique de la multiplication infinie des « sectes protestantes », l'autorité réside dans l'individu lui-même. L'accusation est aussi ancienne que le protestantisme. On la trouve, déjà, sous sa forme moderne à la fin du XVIIIe siècle, chez Joseph de Maistre. Il écrit : « le protestantisme est (…) le sans-culottisme de la religion. L'un évoque la parole de Dieu, l'autre les droits de l'homme, mais dans les faits c'est la même théorie, la même marche et le même résultat : ces deux frères ont brisé la souveraineté pour la distribuer à la multitude » [13]. Un bon siècle plus tard, Charles

Maurras affirme, comme en écho : avec le protestantisme, « le grand intérêt de la vie se réduit à l'apport individuel de chaque être humain ». Par cette « table rase » où tradition et transmission se trouvent « balayées », la « destruction devient le premier de tous les devoirs » et, désormais, « il convient, il est juste (…) de recréer le monde à chaque matin, il est beau d'y recommencer à discuter et à vérifier indéfiniment tout, langues et prosodies, codes politiques et constitutions religieuses » [14]. Maurras parle plutôt de « parti » protestant que de secte car il se place sur le terrain politique, mais il s'agit pratiquement d'un emploi synonymique. « Secte » ou « parti », le protestantisme est toujours perçu comme générant la « division des consciences » , la « dissolution de toute autorité », l'impossibilité de tout « sentiment collectif ».

3. Séquestration de jeunes filles et espionnage

Libre examen produisant un individualisme « exacerbé », le réquisitoire anti-protestant semble l'exact opposé des arguments mis en avant pour dénoncer aujourd'hui les « sectes dangereuses ». C'est en effet, le « pouvoir du gourou », son autoritarisme totalitaire, la fusion dans le collectif, la négation de l'individu qui constituent les griefs fondamentaux anti-sectes. Et c'est même précisément au nom des idéaux dénoncés il y a un siècle comme « protestants » qu'on affirme volontiers aujourd'hui qu'il existe un « danger sectaire ». *A priori*, ce renversement donnerait raison aux sociologues qui estiment que toute comparaison est non pertinente [15].

Pourtant, au delà de l'hétérogénéité effective des situations et des groupes, certains stéréotypes fonctionnent quasiment à l'identique. Donnons quelques exemples significatifs. L'un des plus remarquables est la dénonciation du prosélytisme. Tout au long du XIXe siècle, le prosélytisme protestant se trouve accusé d'être « une vaste conspiration » : des « nuées de propagandistes », dont certains sont des « évangélistes en jupon », pratiqueraient, avec un « fanatisme aveugle », le « commerce des consciences ». Les sociétés bibliques protestantes posséderaient des « montagnes d'or », qui leur permettraient, de diverses façons, d'« acheter les consciences » [16].

Jusqu'aux années 1870, une telle polémique provient principalement de prêtres et de religieux catholiques. Un nouveau pas est donc franchi avec la publication, en feuilleton, dans *Le Figaro* (à partir de 1882), puis la parution en ouvrage – soixante éditions au moins seront publiées – d'un roman à succès d'Alphonse Daudet : *L'Evangéliste* [17], Daudet prétend livrer des « observations » issues de l'accumulation de notes, de documents, d'enquêtes. Il dédie son livre au « savant professeur J.-M. Charcot » et invoque ainsi une caution scientifique. Son œuvre se veut un roman à clef. Il comporte de nombreuses allusions à des œuvres protestantes et au milieu de la « HSP » (Haute Société Protestante) parisienne. Le point de départ de son propos est constitué par le témoignage, pris pour argent comptant, de la professeur d'allemand de son fils, Léon Daudet. Elle s'était plainte au romancier en affirmant que sa fille lui avait été arrachée par la femme d'un célèbre banquier protestant. Cette dame évangéliste attirerait des « jeunes filles de tous pays » qui, désormais « fanatisées », non seulement se convertiraient au protestantisme mais « renieraient leur vie antérieure » [18].

Daudet nomme cette évangéliste Madame Authman. Il en fait l'épouse d'un banquier juif, qu'elle méprise et va acculer au suicide alors même qu'il lui avait assuré, par sa fortune, les moyens considérables nécessaires à son entreprise prosélyte.

Personnage odieux et dangereux, Madame Authman se sert de drogues pour mieux convertir ses victimes. Elle a rebaptisé « Port Sauveur » le château que son mari possède aux environs de Paris pour en faire une « colonie sectaire, fermée à la joie de vivre, mais dégoulinants de versets bibliques, et échappant aux lois de la République par le prestige et la fortune des propriétaires » [19].

Dans leur presse, les protestants s'évertuent à démontrer l'inexactitude des faits rapportés. A Paris et à Zurich (où vivait la jeune fille soi-disant enlevée), toutes les enquêtes de police avaient conclu à l'innocence des prétendus « bourreaux ». Mais leurs réfutations, minutieuses et parfois pesantes, ne servirent à rien. Leurs ennemis répliquèrent que cela prouvait seulement, qu'une fois de plus, la police s'avérait totalement impuissante face aux protections indues dont bénéficiaient les « sectaires protestants ». Edouard Drumont, par exemple, prit le relais d'Alphonse Daudet pour affirmer qu'il était tout à fait prouvé que les protestants « séquestrent des jeunes filles » [20].

A l'accusation de séquestration s'ajoute celle d'espionnage. Elle est énoncée à l'encontre, notamment, de « sectes » baptistes à l'œuvre – dit-on – dans des « villes françaises possédant des arsenaux (…), poudrières, forts, batteries à tir rapide ou occupant des positions stratégiques » [21]. Autre exemple : celui du pasteur réformé Samuel Delattre, accusé par un de ses ex-collaborateurs, de rédiger de prétendus rapports d'évangélisation à des sociétés protestantes britanniques. Sous couvert de religion, de tels rapports permettraient à la perfide Albion d'acquérir des renseignements topographiques, statistiques, politiques, militaires qui allaient favoriser le débarquement des troupes anglaises dans le port de Rochefort. Leur but consisterait à couper la France en deux par le littoral, puis le Périgord, le Limousin et l'Auvergne (lieu où S. Delattre effectuait son action de prosélytisme), permettant ainsi sa conquête militaire [22].

Les accusations de « propagande anglophile effrénée » et de préparation d'une « invasion anglo-protestante » sont nombreuses [23]. Rappelons qu'à l'époque, le Royaume-Uni constitue la première puissance mondiale. Mais comment concilier l'accusation faite au protestantisme d'être un facteur de dissolution, d'engendrer « mille sectes ennemies » avec l'hégémonie d'un pays de culture protestante ? L'explication est fort simple : le protestantisme pratiquerait le « double jeu » : libre examen pour soi-même, autorité pour autrui. Ainsi « chef de sectes, théologiens, rois et reines » se donnent-ils la liberté d'interpréter la Bible au gré de leur fantaisie mais ils imposent leur interprétation à ceux qu'ils dominent. Le résultat est manifeste : en Angleterre, par exemple, on ne s'est affranchi « de la tunique de lin du pontife » que pour se placer, horreur, sous la coupe « de la jupe d'une femme » [24].

4. Infiltrations protestantes et pouvoirs occultes

Le véritable but des sectaires protestants consiste donc à « infiltrer » en France des « influences étrangères ». Emile Zola – le Zola d'avant l'affaire Dreyfus – est loin d'être le dernier à combattre ce qu'il appelle « cet enregistrement des volontés », cette « doctrine de néant » qu'imposent, selon lui, les protestants à la République. Par leur rôle politique, ils « défrancisent le pays ». En effet, alors que les Français veulent être « libres, être même capables de ce qu'on appelle le mal s'il doit en sortir

une affirmation éclatante de vie», pour les protestants, «la vie n'est qu'une lutte obscure et désespérée contre le péché». L'écrivain estime qu'on «meurt dans cet air de continuelle pénitence» et affirme qu'en «ouvrant un livre, on sent immédiatement s'il a poussé dans l'air épais de Genève». Le plus singulier, ajoute Zola, est qu'il «suffit parfois de respirer cet air, sans être soi-même protestant» pour s'en trouver «contaminé». Il conclut donc: «qu'ils s'en aillent» [25].

Pour d'autres publicistes cependant, le «sectaire protestant», «père la pudeur» et «empêcheur de danser en rond» [26], peut, en fait, se livrer à d'affreux libertinages, au «dévergondage des mœurs» [27]. En effet, l'hérésie protestante – et ce terme d'hérésie apparaît souvent complémentaire à celui de secte – comporte cette «doctrine affreuse» du «salut par la foi» et non par les mérites personnels. Hypocrisie et vice se conjugueraient, par exemple, chez ces protestantes «très prudes qui ne se déshabillent que dans le noir… mais pour tromper abominablement leurs maris» [28].

Combattre le protestantisme apparaît alors un devoir national. Il existerait, d'ailleurs, dans la France républicaine, un «envahissement protestant», une «conjuration protestante» aux «pouvoirs occultes» qui mettrait «la main sur l'Etat» [29]. Les protestants possèdent l'art de parcelliser le suffrage universel par le parlementarisme d'origine anglaise, tout comme ils émiettent une religion dans une poussière d'Eglises et de sectes [30]. Mais attention, cette sorte de désagrégation n'empêche nullement «l'infiltration protestante» dans les lieux de pouvoirs d'être coordonnée par un très efficace «comité secret», avide de dénomination et spécialiste de «roueries électorales». Ce comité – qui procure des emplois à des postes stratégiques – organise l'immigration des protestants de la campagne vers des centres urbains «où leur action [pourra] être plus efficace en faveur du parti» [31].

Nous retrouvons ici la croyance en l'existence d'un «parti protestant» occulte aux mains duquel, selon Maurras, «la République a été un instrument de combat dont il s'est servi pour assouvir ses rancunes, imposer ses programmes, imprimer à la politique française une direction conforme aux intérêts confessionnels du protestantisme» [32]. Et un autre anti-protestant militant, George Thibaud, affirme: «aucune politique n'est moins laïque que la politique protestante (…). Au fond de chaque politicien protestant il y a un propagandiste religieux» [33]. Et inversement car, toujours selon le même auteur, «le parti huguenot couvre ses menées politiques du manteau de la foi religieuse», ce qui lui permet d'ajouter que la liberté de conscience n'est absolument pas en cause dans le combat anti-protestant [34].

En définitive, si «le juif» en veut surtout au portefeuille des Français, le «sectaire protestant» cherche avant tout, lui, à «capter les esprits». Si l'on n'y prend garde, l'action des protestants va donc rendre les Français «débiles, déracinés, émasculés et désemparés» et exerçant une «influence cérébrale» fort pernicieuse [35]. Puisque «l'habitude de protester et de réclamer contre tout mène à se déchirer soi-même» [36], cette «moisissure d'église» ne peut être, pour la France, qu'un «élément de ruine théologique, philosophique, morale, artistique et sociale» [37].

5. Les milieux anti-protestants, catholicisme et libre pensée

Parmi les détracteurs du « protestantisme sectaire » nous trouvons beaucoup de catholiques militants. Ils voient en lui la « mauvaise » religion du monde moderne issu du « chaos » révolutionnaire, ce monde radicalement transformé par les révolutions politique, agricole et industrielle qu'ils ne peuvent accepter et qui les poussent à idéaliser un « âge d'or » d'une France monarchique et catholique. Mais, à première vue de façon paradoxale, le Ralliement des années 1890 renforce l'anti-protestantisme (tout comme il développe l'antimaçonnisme et surtout l'antisémitisme). La raison en est simple : cette acceptation – imposée d'en haut – de la République ne met nullement un terme à la volonté de refaire de la France une nation catholique. Au contraire, *La Croix* adopte le drapeau tricolore en y faisant figurer l'effigie du Sacré Cœur et oppose la « République des honnêtes gens » à celle des juifs, des maçons et des protestants.

Par ailleurs, l'exemple de Zola le prouve, l'anti-protestantisme compte aussi dans ses rangs des libres penseurs certains alors célèbres, tel l'ancien communeux Henri Rochefort, et d'autres moins connus. Selon eux, le protestantisme gangrène l'esprit humain beaucoup plus que le catholicisme : en introduisant le libre examen au sein même de la religion. C'est notamment l'argument de Zola. Et vingt ans plus tard, les libres penseurs de *l'Action Française* (ou proches d'elle) ne penseront pas autrement. Jules de Gautier écrit dans cette publication : « L'esprit libéré du joug catholique, retrouve intact l'usage de son propre mécanisme. Il arrive même que, dans l'intérieur du dogme, des hommes (…) conservent cette intégrale liberté de l'intellect ». Au contraire, pour l'auteur, le protestantisme télescope, par le libre examen, croyance et connaissance et « fausse les ressorts de l'esprit ». En effet, « l'émancipation » devient d'une « extrême difficulté » quand la connaissance, c'est-à-dire « l'instrument qui devait limiter leur chaîne [aux êtres humains] a été émoussé et faussé du temps de leur servitude » [38]. Un tel raisonnement conduit à inciter les « bons Français », quelles que soient leurs croyances, à se défendre « tous ensemble contre l'invasion protestante » et à « se rallier autour de notre tradition catholique » [39].

Sans être le fait de tous les catholiques ou des seuls catholiques, l'anti-protestantisme rassemble donc ceux qui veulent une France dont le catholicisme reste le ciment socioculturel, une France enracinée fortement dans son passé de « nation catholique ». Cela même s'il s'agit davantage, chez certains en tout cas, d'un référent identitaire national que d'une conviction religieuse. Cette façon de se représenter, de manière militante, l'identité française s'oppose à celle des laïcisateurs qui, eux, fondent la France sur les « valeurs de 1789 ». Pourtant, quand il s'agit non de la République hexagonale mais de l'Empire français outre-mer, elle atteint aussi des républicains anticléricaux modérés. Outre-mer, en effet, les intérêts de la France républicaine et ceux de la France catholique s'avèrent liés, et opposés à ceux du Royaume-Uni. Utilisé pour les colonies et les protectorats, y compris dans une partie de la presse républicaine [40], le thème anti-protestant de « complicité avec l'étranger » est susceptible de crédibiliser, par ricochet, les accusations d'espionnage portées en France même contre le protestantisme.

Par ailleurs, dans la logique du Ralliement et de « l'Esprit nouveau » qui y répond politiquement, jusqu'où peut alors aller le désir de plaire à certains catholiques ? Vers 1896-1897, certains protestants considérèrent, à tort ou à raison, que l'appartenance

au protestantisme est devenu un «handicap» pour postuler à certains postes [41]. Cela avant que l'affaire Dreyfus n'induise un renversement (au moins relatif) de situation.

6. Les «antis» hier et aujourd'hui

Il est temps de conclure. Soulignons une nouvelle fois, à quel point à partir d'une accusation de départ contradictoire – les «sectes» protestantes d'alors sont considérées comme la conséquence de l'individualisme et du libre examen alors que les «sectes» d'aujourd'hui sont perçues comme leur négation –, nous retrouvons des imputations semblables. Telles les «sectes dangereuses» d'aujourd'hui, le «protestantisme sectaire» d'il y a un siècle se trouve accusé de menées prosélytes qui violent les consciences, au besoin même en utilisant des drogues et en séquestrant les gens, de faire cela en toute impunité à la faveur de hautes protections. Il est également accusé de se livrer à des pratiques d'espionnage, de pratiquer le «double jeu»: libéralisme au dehors et tyrannie au dedans, d'induire un ascétisme contraire à l'épanouissement de la vie et d'encourager la débauche, d'infiltrer l'Etat et d'y exercer un «pouvoir occulte», d'avoir une influence débilisante sur les esprits qui constitue une menace pour la nation. Etc.

Que de telles accusations aient été fausses, hier, quand elles étaient portées à l'encontre du protestantisme ne prouve naturellement pas, de façon quasi automatique, qu'elles soient forcément fausses aujourd'hui quand elles sont prononcées contre des groupes dit sectaires. Quelqu'un peut crier neuf fois «au loup» à tort et la dixième avec raison. Pourtant on ne saurait rejeter dans l'impensé ce fait troublant: la permanence de schèmes d'incrimination qui se maintient pratiquement à l'identique, dans des contextes et face à des groupes structurellement différents. Au minimum, sans ôter une nécessaire vigilance, cela devrait nous conduire à une bonne dose d'esprit critique, à ne pas être des grenouilles de bénitier des médias, cette nouvelle cléricature, à entreprendre une réflexion sans doute dérangeante mais nécessaire à l'exercice de la liberté de penser.

Car enfin, les accusations que nous venons de rapporter n'étaient pas énoncées sans être accompagnées d'un certain nombre de faits censés les corroborer. Et, nous l'avons vu, réfuter ces faits s'avérait pratiquement impossible car cette réfutation ne faisait que renforcer l'idée d'un «complot protestant». Or que s'est-il passé ? Non pas une réfutation ultime plus efficace, mais un changement de contexte.

Deux étapes successives ont changé la donne. D'abord la réaction de défense républicaine suite à l'affaire Dreyfus a rendu les tribunaux plus sensibles aux plaintes des protestants – alors que les premières poursuites judiciaires avaient eu des succès mitigés [42]. Cela a déjà considérablement réduit la porosité de l'anti-protestantisme vers certains milieux républicains. Ensuite le succès – malgré le refus du pape – de la séparation (libérale) des Eglises et de l'Etat induit, à partir de 1908, une logique pacificatrice qui se traduit, en 1914, par la possibilité de l'«Union sacrée». L'ex-anti-protestant Barrès vante alors la diversité de la France et de ses «familles spirituelles». Dans ce nouveau contexte, les attaques portées contre le protestantisme subsistent chez certains mais sont de moins en moins socialement crédibles.

Il s'en suit que les différents thèmes de l'anti-protestantisme ne se sont pas révélés «faux» parce que les différents «témoignages» et «faits» sur lesquels ils reposent

ont été invalidés [43]. Non, l'édifice, dans son ensemble, s'est peu à peu culturellement effondré. L'argumentation anti-protestante est apparue, en bloc, spécieuse. Ce n'est plus alors la « menace protestante » qui a été l'objet du discours mais le fait même que certains se soient crus menacés par un « complot protestant » occulte. Affirmer, comme Emile Zola, que les protestants devaient quitter la France est devenu une haine sans objet. Prétendre, comme Alphonse Daudet, que le prosélytisme protestant (« l'évangélisation » protestante) use de drogues pour convertir des jeunes gens est devenu risible. Mille articles de presse ont été passés par pertes et profits. On a même oublié que de telles campagnes ont eu lieu, ce qui a permis de se dispenser de réfléchir à tout ce qu'elles montrent de la scène sociale.

En examinant (brièvement) les milieux anti-protestants, nous avons vu quel rejet global conduisait certains à transformer les protestants en des sortes de boucs émissaires. Mais nous avons indiqué que les tentatives de réconciliation des « deux France » pouvaient les mettre d'autant plus en danger. Analogiquement, dans les spécificités françaises de l'agressivité anti-sectes d'aujourd'hui, nous retrouvons quelque chose de cette démarche. En ces temps d'œcuménisme, des catholiques ne peuvent plus se référer au schéma historique classique vérité du catholicisme/erreur des autres religions. En ces temps de tolérance, des anticléricaux ne peuvent plus rejeter globalement « l'obscurantisme religieux ». Faire cela serait d'un prix social très lourd et rejetterait en marge de la scène sociale. Par contre les uns et les autres peuvent sauvegarder leurs croyance en leur vérités dissemblables, et même partiellement se réconcilier entre eux, en combattant un ennemi commun, comme – par exemple – les 173 organisations que le rapport parlementaire de 1995-1996 nomme, face à ce qu'il qualifie de « religions reconnues » [44] – des mouvements pouvant « être qualifiés de sectaire » [45].

Notes

[1] F. Champion et M. Cohen, éd., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999 ; D. Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

[2] Assemblée Nationale, *Les sectes en France. Rapport fait au nom de la commission d'enquêtes sur les sectes*, documents d'information de l'Assemblée Nationale, n° 2468, Paris, (janvier) 1996.

[3] On trouvera l'ensemble du dossier et des pistes complémentaires sur son actualisation dans J. Baubérot et V. Zuber, *Une haine oubliée. L'anti-protestantisme avant le pacte laïque 1870-1905*, Paris, Albin Michel, 2000.

[4] L'interdiction du divorce et l'obligation de la communion pour « faire ses Pâques », notamment, qui représentent deux enjeux sociaux forts du XIXe siècle.

[5] Mis à part la période 1815-1830, mais de façon ambiguë et qui n'arriva guère, malgré plusieurs tentatives effectuées en ce sens, à se traduire concrètement.

[6] Selon le recensement de 1866 il y avait, en arrondissant les chiffres, 37 107 200 catholiques, 846 600 protestants, 89 000 israélites, 1 400 membres d'autres cultes et 22 700 sans culte. Après la « perte » de l'Alsace-Lorraine, en 1872 – dernier recensement où la question de l'appartenance religieuse est posée – il y avait 35 387 700 catholiques, 580 500 protestants, 49 400 israélites, 3 000 autres cultes et 81 900 sans culte. Le retournement de la conjoncture politique augmentait notablement la catégorie « sans culte », mais elle restait statistiquement très marginale. Voir E. Poulat, *L'Eglise c'est un monde*, Paris, Cerf, 1986, p. 46.

[7] Ce fut tout le problème de la Troisième République, dans sa période ascendante, de considérer explicitement la Révolution comme un « bloc » (Clémenceau), tout en triant implicitement entre les périodes. Jules Ferry, cependant, affirma lors de la création de la morale laïque qu'il tournait le dos à l'entreprise de Robespierre et Jean Jaurès, au moment de la séparation des Eglises et de l'Etat, que cette dernière se distinguait de la Constitution civile du clergé.

[8] Voir J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, le Seuil, 1990 et *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, le Seuil, 1997.

[9] Abbé Délière, *S'il est nécessaire de croire à quelque chose pour être protestant*, Paris, Poitiers, Henri Houdin, 1874, p. 61.

[10] *L'Eclair du Midi*, 10 décembre 1898.

[11] A. Lemaire, *Le protestantisme, le libre examen et le catholicisme*, Bruxelles-Louvain, Soreli-rex, 1931, p. 20 s.

[12] Abbé Delière, *Humble requête*, Poitiers, Henri Houdin, 1873, p. 25.

[13] J. de Maistre, « Réflexion sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté (1798) », dans *Ecrits sur la Révolution*, Paris. PUF, réédit, 1989, p. 239.

[14] Ch. Maurras, *La démocratie religieuse (1906)*, Paris, Nourcelle, Librairie Nationale, 1921, p. 225, 238 s.

[15] Voir l'ouvrage de M. Cohen et F. Champion, déjà cité.

[16] Voir M. Saquin, *Entre Bossuet et Maurras, L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Genève, Droz, 1998, p. 155, 187.

[17] A. Daudet, *L'Evangéliste, roman parisien*, Paris, 1883.

[18] Voir J. Poujol, « L'évangéliste d'Alphonse Daudet », dans *Publication of Modern Languages Association of America*, vol. 66, juin 1951, p. 332-350.

[19] Résumé de P. Cabanel, dans *Habilitation de direction de thèse*, Paris, Université de Paris, 1998, p. 625.

[20] E Drumont, *La France juive*, Paris,1886, p. 371 s.

[21] E Renaud, *La délivrance*, 12 juillet 1901.

[22] *La croix d'Auvergne*, 13 décembre 1896 ; *Le Pays,* 18 août 1900 ; *La délivrance*, 28 juin 1901 (quinze articles dans ce quotidien en juin-juillet 1901 sont consacrés à cette question).

[23] Voir *La libre parole*, 27 mars 1894, 4 février 1900; *Le courrier d'Aubenas*, 9 janvier 1897; *La croix de la Charente*, 6 juin 1897; *L'univers*, 9 octobe 1897 ; *L'Eclair*, 19 mars 1901.

[24] Abbé DELIÈRE, *op. cit.*, 1873, p. 41.

[25] E. ZOLA, *Le Figaro*, 17 mai 1881.

[26] *Le petit nationaliste du midi*, 7 mai 1899, voir E. DRUMONT, *op. cit.*, II, 1886, p. 361; *La méritée*, 28 novembre 1894; *Le Monde*, 15 octobre 1897; *L'intransigeant*, 30 septembre 1898; *La délivrance*, 4 décembre 1902.

[27] E. RENAULD, *La conquête protestante*, Paris, Retaux, 1900, p. 325.

[28] E. RENAULD, *Le péril protestant*, Paris, Tobra, 1898, p. 288.

[29] *Le patriote de l'Ardèche*, 18 janvier 1899, voir P. FROMENT, *La trahison protestante,* Paris, Pierret, 1899, p. 70 et 107; J. ROCAFORT, *Prosélytisme protestant*, Paris, Bureaux de l'Action Francaise, 1905.

[30] *Le courrier d'Aubenas*, 22 janvier 1897 (argument développé également par G. THIEBAUD, *Le parti protestant*, Paris, Albert Savine, 1895).

[31] *Le Vivarais*, 6 octobre 1895; *La libre parole*, 23 mars 1894.

[32] *La Gazette de France*, 6 juillet 1895.

[33] *Le courrier d'Aubenas*, 14 novembre 1896.

[34] *L'Eclair,* 18 novembre 1896.

[35] P. FROMENT, *op. cit.*, p. 3.

[36] Ch. MAURRAS, *La démocratie religieuse* (1911), Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1921, p. 231.

[37] *L'univers*, 30 mai 1899.

[38] *L'Action Française*, 15 mai 1900, p. 852 s.

[39] *Ibid.*, p. 842 s.

[40] *L'Estafette*, 4 décembre 1895; *Le Radical*, 30 janvier 1896; *Le Temps*, 14-15 août, 17 septembre 1896, par exemple.

[41] Voir P. CABANEL, *op. cit.*, p. 735 s.

[42] Ainsi, dans un premier temps, les procès soit n'aboutirent pas, soit aboutirent à de faibles condamnations avec «circonstances atténuantes», à cause notamment de la crainte que pouvaient susciter, selon les attendus des tribunaux, «les agissements de missionnaires anglicans aux colonies dévoilés en plein Parlement» (*sic*).

[43] Témoignages et faits avec des guillemets. Mais ne faudrait-il pas toujours mettre des guillemets?

[44] Rappelons que la loi de séparation de 1905 met fin, en France, au régime des «cultes reconnus».

[45] Voir ASSEMBLÉE NATIONALE, *op. cit.*, p. 21.

Lorsque le mouvant est la règle : orthodoxie et hétérodoxie en Chine

Françoise Lauwaert

En Chine, hétérodoxie et orthodoxie n'ont cessé de s'entrelacer pour former des configurations nouvelles. De cette diversité et de cette fluidité, je souhaite donner un aperçu en évoquant quelques phénomènes contemporains profondément ancrés dans une tradition qui sut faire du mouvant la règle. L'anthropologue Robert Weller [1] décrit un culte fort actif de nos jours à Taiwan : il est rendu à dix-sept personnes qui périrent en même temps dans un naufrage, ainsi qu'au seul survivant : un chien ! L'animal ne quittait pas la tombe de ses maîtres et il leur manifesta une telle fidélité que les villageois finirent par l'enterrer vivant avec les défunts. Cette catastrophe, suivie d'un sacrifice qui ne dit pas son nom, eut la conséquence inattendue d'attirer sur la tombe collective une foule croissante de curieux, puis de fidèles. On apaise les malmorts en leur rendant un culte : un temple fut érigé et la statue des dix-huit défunts fut dressée sur l'autel, précédée d'une deuxième sculpture du chien, plus grande et plus réaliste, qui éclipse les autres figurines. Rien dans la biographie des défunts ne les distinguait de l'ordinaire, sinon ce décès collectif et le comportement « humain », voire surhumain, de l'animal. Il ne faut parfois pas plus en Chine pour devenir des dieux. Le temple est fréquenté par des joueurs, des contrebandiers et des membres de la pègre [2], qui rendent aux esprits un culte quelque peu « voyou » : des cigarettes sont fichées dans la bouche des statues, en lieu et place de bâtons d'encens. Les fidèles attendent de ces visites des gains illicites, et l'auteur souligne la concordance de cette espérance avec le climat d'économie de casino qui caractérisait Taiwan au moment où il réalisa son enquête (au début des années quatre-vingt-dix). La tolérance dont fait preuve l'Etat à l'égard de ce culte frondeur apparaît à Robert Weller comme un signe parmi d'autres de la démocratisation de l'île et du désintérêt croissant du pouvoir à l'égard de la vie privée des citoyens.

On retrouve cette piété transgressive dans un autre contexte : celui de la colonie chinoise de Penang, décrite par Jean De Bernardi [3]. L'auteur fait à ce propos les remarques suivantes : « *People at different levels of society will worship different gods, gods with histories and personal tastes often have affinities with those of their worshippers. Thus there have been patron deities for scholars and magistrates, as well as for prostitutes, gamblers, and martial artists* » [4]. Elle poursuit en constatant que la désaffection pour les divinités civiques, moralisatrices et lettrées du confucianisme laisse le champ libre aux « dieux du demi-monde », qui se manifestent par la transe et la possession. Une divinité populaire à Taiwan et dans les colonies chinoises d'Asie du Sud-Est est emblématique de cet univers de la marge : Jigong, appelé le Bouddha Vagabond chez De Bernardi et Crazy Ji chez Shahar [5], est un ivrogne débraillé et un amateur de viande de chien. Ce bouddha qui ne jeûne jamais, joue, vole, plaisante et s'exprime en argot, incarne le versant carnavalesque d'une société où toujours pointe l'esprit rebelle sous la chape moralisatrice des discours de pouvoir.

Nous manquons de sources sur la naissance de divinités frondeuses de ce type sur le Continent, où elles seraient pourtant parfaitement à leur place, mais la résurgence de la vie religieuse après les années de répression maoïste est spectaculaire. A l'abondant panthéon traditionnel s'est ajoutée depuis une bonne dizaine d'années une divinité nouvelle honorée par les chauffeurs de taxi et les conducteurs de camion : le Grand Timonier lui-même, crédité de miracles à l'occasion d'accidents spectaculaires [6]. Comme je faisais part à un chauffeur de taxi de mon étonnement à voir sacralisé le responsable de la mort de millions d'innocents, il ne me reprit pas sur le jugement que je portais sur le président. Sur ce point, il était d'accord avec moi, mais il ajouta : « c'est un homme puissant qui a marqué profondément son époque, et à ce titre, il mérite le respect ». Ce qu'il admirait, c'était la puissance *ling* [7], un terme qui caractérise des entités surnaturelles bonnes ou mauvaises, et non les qualités morales du personnage. Un dieu chinois est souvent à l'origine un personnage peu recommandable, et son culte peut passer de la clandestinité à la reconnaissance officielle au gré des fluctuations de la politique du moment.

Une dernière anecdote me permettra de conclure cette partie introductive : l'an dernier, comme je visitais les Monts Emei, l'un des quatre grands lieux de pèlerinage bouddhiste, je fis la rencontre d'une dame âgée, qui lisait un livre pieux, un gros chat confortablement installé sur les genoux. Elle résidait depuis plusieurs mois dans l'auberge du temple et passait le plus clair de son temps à recopier des textes saints. Sans doute unies par un commun amour des chats, nous nous mîmes à bavarder et cette dame me confia qu'elle avait reçu il y a quelques années la visite du Seigneur du Ciel, qui lui était apparu volant dans les airs. Elle communiqua longuement avec lui par fax, avant de passer au transfert direct de pensées. Son visiteur céleste ne l'avait pas trompée en lui prédisant le départ de son fils aux Etats-Unis (cet ingénieur informaticien partage la foi de sa mère), et elle lui rendait un culte nourri de pratiques de gymnastique et de méditation. De telles croyances sont communes aux adeptes d'un mouvement persécuté de nos jours et connu internationalement sous le nom de *Falungong* : la Roue de la Loi. Elles s'inscrivent dans une longue tradition et furent à l'origine de plusieurs soulèvements qui marquèrent l'histoire de la Chine moderne. L'histoire de la conversion de mon amie des chats est intéressante : en tant que cadre

du Mouvement des jeunesses communistes, pendant la Révolution culturelle, elle avait organisé à maintes reprises des attaques de gardes-rouges contre des lieux de culte – elle me décrivit avec beaucoup d'émotion la destruction de statues du Bouddha. Sa propre mère était une fervente bouddhiste et elle gardait le vif remords de l'avoir à l'époque rejetée en raison de ses croyances. De telles histoires sont courantes, même si elles ne conduisent pas nécessairement à l'adoption d'une foi aussi flamboyante ; elles nous fournissent peut-être un élément d'explication à l'engouement montré par bon nombre de cadres du parti pour des mouvements religieux teintés d'hétérodoxie.

1. Où il est question de trois pics et de montagnes de moindre altitude

Le paysage religieux proprement chinois a été décrit comme une chaîne de montagnes où dominent trois pics : les « Trois Enseignements » *Sanjiao* (bouddhisme, taoïsme et confucianisme) [8], qui constituent au moins depuis le XIe siècle le cadre officiel de la pratique religieuse de l'immense majorité de la population. Le massif d'où s'élèvent ces sommets est le domaine de ce que C. K. Yang [9] appelait la « religion diffuse » : un ensemble de rites et de croyances empruntant largement aux Trois Enseignements et incluant quantité de cultes locaux souvent largement ignorés du Centre [10]. Les religions officielles ont abondamment puisé dans ce creuset, mais elles entendaient également exercer un contrôle, voire une censure sur ces manifestations foisonnantes d'une vie religieuse diversifiée.

L'ouverture internationale de la Chine par la Route de la Soie a favorisé en certaines périodes de son histoire l'implantation de communautés étrangères pratiquant des religions exotiques : le bouddhisme, bien sûr, qui connut un formidable essor dans tout l'Extrême-Orient à partir des oasis d'Asie centrale, mais aussi l'islam, le judaïsme, le christianisme, le mazdéisme et le manichéisme. Soumis à leurs propres autorités religieuses, les croyants pouvaient honorer leurs dieux, pour autant qu'ils ne remettent pas en cause l'autorité impériale et un certain nombre de valeurs sur lesquelles existait un large *consensus*. Une religion – autochtone ou d'origine étrangère – pouvait être admise, voire encouragée, puis passer dans l'illégalité pendant une partie de son histoire, et en sortir pour poursuivre une carrière officielle. Le grand mouvement d'inspiration taoïste des Turbans jaunes (IIe siècle de notre ère) repose sur des croyances millénaristes, des rituels de guérison et un projet d'organisation politique et sociale [11]. Il dispose d'une littérature canonique, qui n'est autre que le *Daodejing* appris par cœur à la manière d'un catéchisme. Tous ces traits sont propres aux sectes qui se développeront plus tard, mais le chef du mouvement, qui fut cependant écrasé par la force, donna naissance à la lignée des Maîtres célestes. Celle-ci se perpétue de nos jours comme un courant officiel du taoïsme particulièrement honoré pour son ancienneté et ne présente aucun caractère de marginalité. Le bouddhisme a été frappé de proscription autour des années 845, après avoir été une religion puissante représentée jusqu'au sein du Conseil impérial. Un train de mesures décrétées essentiellement pour des motifs économiques (il fallait stopper l'évasion fiscale induite par les grands monastères et mettre fin à la thésaurisation des métaux précieux) aboutit à la sécularisation de dizaines de milliers de moines, à la confiscation des biens des monastères et à une destruction massive d'œuvres d'art [12]. Le bouddhisme garda cependant son emprise sur les

milieux populaires et pénétra profondément dans la sphère privée des élites [13]. Sous ses formes piétiste et millénariste, il devint le principal inspirateur des mouvements sectaires qui se développèrent à partir du XII[e] siècle.

Ce dont il sera essentiellement question ici, c'est du massif montagneux chinois dont émergent les Trois Enseignements. Chacun d'eux a développé un canon écrit et mené à bien l'élaboration, la compilation et l'impression de *corpus* énormes impliquant des censures, rectifications et ajouts successifs. Chacun s'est trouvé pourvu de ses lieux sacrés, de ses circuits de pèlerinages, d'un panthéon richement peuplé (le confucianiste étant de loin le plus sobre) et d'une iconographie d'une extrême richesse. Mais si les milieux cléricaux et ritualistes tenaient à leurs spécificités et polissaient inlassablement leur outil doctrinal, dans la pratique, les frontières entre les trois doctrines étaient loin d'être étanches [14] et les emprunts se sont généralisés au point d'aboutir à une sorte de religion commune. Les panthéons ont subi un double mouvement d'homogénéisation et d'enrichissement par la création de nouveaux cultes s'opérant partout au niveau local.

Si le bouddhisme et, dans une moindre mesure, le taoïsme ont très tôt mis en place des clergés hiérarchisés, les rites essentiels de la religion commune (les sacrifices aux ancêtres et le culte au dieu du foyer) sont accomplis à domicile par le maître de maison. Stephen Teiser souligne que la religion en Chine prend son champ d'action avant tout dans la vie sociale et ses principales institutions, et seulement secondairement dans le cadre d'organisations spécifiques : « *In China the most recognizable forms of religious activity – recognizable to* us *i. e., those for whom either Church, Faith, or God describes the limits of the sacred – were derivative and far less numerous than feasts held in the community, or banquets given to honor the ancestors, or rites of passage conducted in clan halls. Moreover, religion in China – « religion » meaning the family of activities in which myth and ritual, symbol and cosmology figure prominently – more often than not affirmed the immanence of sacrality and allowed for the realization of a transcendent Way within the bounds of the profane* » [15].

Dans ce paysage religieux, l'état de dieu ne représente pas le sommet de l'accomplissement spirituel [16], aussi la ligne de partage entre cultes admis et prohibés ne passe-t-elle pas par un discours théologique, mais par la référence à un système de valeurs et de comportements. A ce titre, le terme d'« hérésie » ne me paraît pas pertinent, mais bien plutôt celui d'« orthodoxie » ou d'« orthopraxie ». Pour définir la notion d'orthodoxie, il faut recourir à trois termes qui se prononcent de la même manière et comportent un même élément graphique : « *zheng »,* signifiant « droit », « orthodoxe », « rectifier ». Ce caractère simple entre dans la composition de deux autres caractères appartenant l'un et l'autre au champ de l'action politique : « gouvernement » et « action orientée vers un but » [17]. Ce dernier composé prendra dans le discours moral des confucéens le sens d'« expédition militaire lancée par une autorité légitime ». Dans le choix des termes mêmes et de leur graphie se déchiffre le rapport étroit qu'entretient l'orthodoxie avec la violence du pouvoir.

Même si elles sont devenues l'objet d'un vaste *consensus*, les normes de valeur et de comportement qui façonnèrent la vie des Chinois tout au long de l'empire ont été élaborées par les confucianistes. Sous sa forme originelle, la réflexion de ces lettrés ritualistes était orientée vers l'élaboration d'une éthique destinée à l'homme en

société et à la définition d'un mode correct de gouvernement. Depuis la consolidation de l'Empire au premier siècle avant notre ère, le confucianisme tendit avec plus ou moins de succès à se constituer sinon en religion d'Etat, du moins en religion à l'usage des hommes d'Etat. A sa tête figurait le Fils du Ciel, seul chargé des rites les plus sacrés : la circulation dans la « maison du calendrier », qui assurait l'ajustement correct de la terre et du ciel, et plus tard, à l'époque impériale, le sacrifice au Ciel, ancêtre dynastique et garant suprême de l'ordre cosmique et humain. Un culte officiel était aussi rendu à Confucius et à ses plus proches disciples [18]. La prétention des confucianistes à incarner des normes de conduite idéales référées à un absolu non divin ne les amena cependant jamais à vouloir supprimer radicalement les autres modes d'expression religieuse, même s'ils s'y sont parfois opposés comme à des rivaux trop puissants.

Il serait naïf et inexact d'opposer le confucianisme aux deux autres enseignements en termes de « collectif » et « individuel ». Le taoïsme, qui ouvre à une forme de méditation individuelle et à une mystique, comporte aussi des aspects collectifs. A ce titre, il a constitué pendant deux millénaires « la religion non officielle des Chinois » [19], au côté de la religion officielle, de cultes populaires à base locale, et de son puissant rival venu de l'Ouest, le bouddhisme. Cette dernière religion, qui apparut en Chine au I[er] siècle av. J.C. et qui s'y implanta solidement à partir des III[e] et IV[e] siècles, enfreignait au moins sur un point les normes les plus sacrées de l'orthodoxie confucéenne : la règle du célibat. Que l'on pût « quitter sa famille » (prendre la robe en chinois) apparaissait à ce peuple profondément attaché au culte des ancêtres et à la piété filiale comme le comble de la subversion. Il fallut ouvrir quelques brèches dans la cohérence idéologique des enseignements pour que vît le jour un bouddhisme chinois dont le fleuron est le Chan qui se développa à partir du VI[e] siècle, avant de gagner le Japon où il prospéra sous le nom de Zen. Notons au passage que l'un des véhicules les plus efficaces de propagation du bouddhisme en Chine : le culte des reliques, est hautement hétérodoxe par rapport à la doctrine initiale de l'impermanence du soi. Han Yu (768-824), l'un des plus grands intellectuels des Tang, violemment anti-bouddhiste y trouva matière à se scandaliser. Il soumit au trône un mémoire cinglant sur le culte des reliques, qui lui valut de connaître l'exil le temps que s'apaise l'ire impériale, et qui fournit des arguments aux partisans de la proscription de cette religion « étrangère », amorçant le retour des élites au confucianisme.

En dépit des heurts et rivalités, le partage entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie se fit moins entre grands courants constitués qu'à l'intérieur de ceux-ci. Les démarcations devenant de plus en plus ténues, jusqu'à constituer un véritable feuilletage. Si l'Etat évitait sagement de troubler la paix sociale en menant des attaques frontales contre les religions établies, celles-ci étaient le plus souvent en proie à une rivalité endémique et n'hésitaient pas à pétitionner auprès de l'empereur pour faire interdire leur ennemie du moment ou pour éliminer les brebis galeuses en leur propre sein. Les mouvements qualifiés d'hétérodoxes étaient stigmatisés comme « *xie* » un terme que l'on peut traduire par « pervers » ou « pernicieux » (c'est ainsi entre autres que sont appelés dans le discours médical les souffles responsables des maladies), « *mo* » traduit généralement par « démoniaque » ou « *yao* » pour autant que l'on suspectât une dimension magique. L'Etat jouait son rôle d'arbitre en accordant ou refusant les

certificats d'ordination qui permettaient d'opérer le partage entre le clergé officiel et une nébuleuse des prêtres plus ou moins marginaux ou hétérodoxes. A partir des Song (960-1279), les divinités les plus importantes et les plus présentables ont été soumises à une procédure d'homologation de la part du ministère des Rites et ont pu entrer, parfois au terme d'un cheminement de plusieurs siècles, dans le panthéon officiel.

2. Panthéons bureaucratiques et divinités turbulentes

On a usé et abusé, pour ce qui est de la Chine, du qualificatif de « bureaucratique ». Un livre célèbre d'Etienne Balazs porte le titre de *Bureaucratie céleste* [20] et Jean Levi donne à l'un de ses recueils d'articles le titre de *Fonctionnaires divins* [21]. Les taoïstes médiévaux ont établi leurs dieux dans de pesantes structures administratives régies par des hiérarchies d'une sublime et absurde complexité [22]. Emily Ahern conférait un rôle pédagogique à ces sourcilleuses constructions [23]: à fréquenter les temples construits sur le modèle des tribunaux, le peuple apprenait auprès des sbires divins le rôle autrement périlleux qui leur serait dévolu dans la vie réelle le jour où ils seraient, pour leur plus grand malheur, convoqués par le juge ou le percepteur.

Mais bon nombre de dieux chinois échappent à ces jeux de rôles fonctionnalistes. Dans l'introduction d'un ouvrage publié en 1996, portant le nom de *Unruly Gods*, Robert Weller et Meir Shahar attirent notre attention sur d'autres aspects des divinités chinoises qui, même si elles portent la robe du mandarin, ont souvent des origines douteuses [24]. On y trouve des femmes qui s'en tiennent opiniâtrement au célibat – par leur sexe, elles sont exclues de la fonction publique, et par leur refus du mariage, elles résistent à l'impératif de base des familles : « donnez une descendance à vos ancêtres ! ». On y trouve des guerriers farouches incarnant des vertus turbulentes fort éloignées de l'univers lettré. On y trouve même un fils rebelle allant (presque) jusqu'au parricide. Ces figures tout éloignées qu'elles soient de l'impavidité bureaucratique, ont donné, avec Mazu, Guandi et Nazha, trois importantes divinités du panthéon chinois. Mazu, déesse locale des régions côtières du Fujian et de Taiwan, protectrice des marins et des pêcheurs, s'implante dans les colonies chinoises d'Asie du Sud-Est et devient la divinité qui personnifie le plus largement l'identité taiwanaise. Au XIIe siècle, elle reçoit pour la première fois un titre officiel après avoir sauvé un fonctionnaire de la noyade. Kubilai Khan lui donne le titre de Concubine impériale, et elle est élevée au rang d'Impératrice céleste sur ordre de Qianlong en 1737 [25]. Comme c'est le cas pour de nombreux cultes locaux, les communautés de fidèles s'agrègent autour de « filiales » créées à partir du temple mère par le rite du « partage de l'encens ». Plus de cinq cents temples consacrés à Mazu étaient répertoriés dans une étude publiée en 1985 [26] et de nos jours, le temple principal est encore l'objet d'un gigantesque pèlerinage parcourant une bonne partie de l'île.

Nazha est l'enfant rebelle et excentrique d'une divinité céleste du panthéon taoïste : il tue l'un des fils du Roi dragon, méfait qui lui vaut une condamnation à mort. Après son exécution, il devient l'objet d'un culte auquel s'oppose son père. Ce dernier avait déjà consenti sans sourciller à la mise à mort de son fils. Nazha tente alors, sans succès de le tuer. Cette divinité turbulente se manifeste souvent dans les cultes extatiques qui constituent une part importante de la vie religieuse du Sud-Est et de Taiwan [27].

Guan Yu, l'Empereur Guan, est des trois celui qui offre la biographie la plus présentable et qui connaîtra la carrière la plus brillante. Pour l'évoquer brièvement, je me base sur l'article passionnant que lui a consacré Prasenjit Duara [28]. A l'origine, il s'agit d'un personnage historique du IIIe siècle de notre ère. Il est évoqué brièvement dans l'*Histoire des Trois Royaumes*: guerrier célèbre pour sa loyauté, il mourut au service du prétendant légitime au trône, auquel le liait un serment de fidélité. C'était aussi une sorte de bandit d'honneur, qui inaugura sa carrière par le meurtre d'un mauvais fonctionnaire [29]. Il commença par hanter les lieux de sa mort violente avant de devenir l'objet d'un culte modeste. Son premier temple est construit en 713; il est rattaché à un complexe bouddhiste plus vaste, dont il assure la protection. Son culte progresse lentement jusqu'aux Song, puis connaît un succès national. En 1615, par décret impérial, il reçoit le titre de «*di*»: Empereur. En 1693 est «découverte» sa généalogie dans les ruines d'un puits proche de sa maison natale. Ce texte sert de base à la rédaction de son hagiographie éditée par le gouvernement. En 1853, alors que l'empire est ébranlé par une série de soulèvements populaires d'une exceptionnelle gravité, cette divinité guerrière est élevée à la même hauteur que Confucius. Ses temples à la Valeur martiale (Wumiao) constituent le pendant des temples des Vertus civiles (Wenmiao) consacrés au Maître. Les principales vertus dont il est crédité sont désormais la loyauté et la piété filiale, et ceci dans une optique typiquement confucéenne. Cette reconnaissance officielle va de pair avec un succès populaire sans précédent. Cette double apothéose est cependant le produit de cheminements différents. Il devient le dieu le plus populaire dans les villages, particulièrement en Chine du Nord où, dans le monde des entités surnaturelles, il occupe une place analogue à celle de l'empereur. Dans un autre registre, mais toujours dans le cadre de la «religion populaire», il montre des talents de guérisseur et de faiseur de pluie, et il est largement honoré comme dieu de la Richesse. Cette facette de sa personnalité est plus ancienne que sa défroque impériale; elle trouve son fondement dans l'épisode du serment de fidélité, bien propre à séduire des commerçants itinérants privés du soutien de leur parenté, mais aussi les membres des sociétés secrètes qui commencent à se multiplier à partir du XVIIe siècle [30]. Guandi devient ainsi celui devant lequel étaient jugés les conflits et prêtés les serments au sein de ces associations subversives. Enfin, dans la littérature sectaire, il apparaît sous les traits d'un grand exorciste, capable de purifier l'empire des démons et des mauvaises influences qui le menacent.

L'épisode du serment est brièvement relaté dans l'histoire officielle des Trois Royaumes, mais il sera repris et amplifié dans les œuvres de fiction qui se développent à partir du XIIe siècle, pour aboutir à la rédaction du célèbre roman *Les Trois Royaumes*. Autant que par les décrets impériaux, la carrière de Guandi fut popularisée par ce roman et par les nombreuses représentations théâtrales qui en dérivèrent – ce qui l'amena d'ailleurs à devenir le patron des acteurs. De nombreux auteurs [31] ont souligné le rôle capital joué par l'opéra et les romans en langue vernaculaire dans l'élaboration des mythologies populaires. Un personnage du célèbre roman *La Pérégrination vers l'Ouest* (*Xiyou ji*): Sun Wukong, un singe rebelle, facétieux et intelligent, est même devenu une divinité à part entière. La ressemblance des gestes des possédés et des exorcistes avec les acteurs d'opéra est frappante, et des dicux indisciplinés comme Nazha et Sun Wukong ont possédé les Boxeurs qui firent parler

d'eux jusqu'en Occident à l'orée du XXe siècle. Un autre trait de similitude entre littérature vernaculaire et religion populaire consiste dans l'appellation même donnée aux cultes non officiels. Il n'existait pas de terme propre pour les désigner, mais leurs écrits étaient qualifiés de *xiaoshuo* (romans), un genre peu apprécié, du moins en théorie, par les lettrés, et souvent décrit comme « trompeur » ou « fallacieux » [32].

L'extraordinaire complexité de la carrière de Guandi révèle avec éclat la nature ambivalente des entités surnaturelles. Une frontière assez floue sépare le droit et le déviant, l'officiel et le rebelle, le mythe et la fiction : un insurgé peut se soumettre et rentrer dans le rang ; les dieux peuvent être promus, rétrogradés, ou simplement tomber dans l'oubli ; des pratiques tolérées peuvent être subitement décrétées illicites et poursuivies comme telles. Cette frontière ne dépend pas de l'origine des divinités – nous avons vu qu'elle pouvait être douteuse –, mais de la nature des activités sociales qui se déroulent au sein des assemblées de fidèles.

Il reste cependant des domaines où la souplesse et l'empirisme ne sont plus de mise : l'Etat, la personne impériale, les grandes vertus sur lesquelles repose le bon ordre social (avec, au premier chef, la loyauté due au souverain et la piété filiale) sont intangibles et protégées par des lois draconiennes. De l'autre côté de la barrière, la sorcellerie et les associations qui, sous couvert d'activités religieuses, poursuivent des buts séditieux, sont traquées sous les formes diverses et parfois imaginaires [33] qu'elles peuvent présenter. Ce dernier point semble aller de soi, mais c'est là pourtant que va se poser dans toute son acuité le problème des sectes.

3. Philanthropes, végétariens et lecteurs de sutras

Pour certains auteurs, le phénomène sectaire s'inscrit dans le cadre de la « religion diffuse » définie par C. K. Yang [34], mais pour Daniel Overmyer, qui consacra de nombreuses études aux sectes [35], ces dernières s'en différencient par l'usage d'une littérature religieuse qui leur est propre, par un plus grand degré d'organisation et par la conscience commune à l'ensemble des fidèles de professer une véritable « religion ».

Le phénomène moderne des sectes apparaît sous les Yuan, au XIVe siècle. Il s'agit de réseaux de croyants, à forte dominante bouddhiste, qui respectent un certain nombre d'interdits, parmi lesquels le meurtre de tout être vivant, et s'organisent en congrégations de croyants fondées par des patriarches. Le végétarisme les place dans une position intermédiaire entre les laïcs et le clergé. Nombre d'entre eux révèrent une puissante déesse : la Vénérable Mère non créée, assistée par des divinités protectrices de moindre envergure. Le plus souvent, ils portent une espérance thérapeutique ou salvifique (longue vie, renaissance dans les paradis bouddhistes) et pratiquent la divination et la transe. L'accent est mis sur le salut individuel. Certaines sectes parmi les plus importantes reposent sur des croyances millénaristes ou messianiques : l'attente d'une ère nouvelle apportée par le Bouddha du futur Maitreya. En raison de leurs affinités karmiques, un petit groupe d'élus recevra une révélation qui les sauvera du chaos et les mènera à la délivrance [36]. Ce qui les différencie des communautés bouddhistes antérieures et des groupes de croyants moins fermement organisés, c'est la possession d'un *corpus* doctrinal original. Le premier recueil répertorié remonte au XVe siècle [37]. Plus tard, on assistera à une prolifération de cette littérature, et

ceci jusqu'à l'époque contemporaine. Ces ouvrages sont écrits par des moines ou par le fondateur de la secte, qui peut être un laïc. Ils portent le nom de « rouleaux sacrés » *baojuan* [38] ou d'« écrits pour le bien » *shanshu* (dans ce dernier cas, il s'agit de petits pamphlets à fort contenu moral) et s'adressent à un public varié. Ils comportent des citations de textes canoniques et des commentaires en vernaculaire et se situent dans une zone intermédiaire entre culture savante et culture populaire. Ils sont lus ou psalmodiés par les fidèles lors de rituels collectifs, comme le sont les écritures bouddhiques plus classiques dans les monastères [39] Daniel Overmyer, qui leur consacra plusieurs études détaillées, y voit un cinquième type d'écritures saintes, au côté des canons confucéens, bouddhistes et taoïstes, et des écrits spirites qui se développèrent au XIX[e] siècle : « *They are the literary expression of a lively and widespread alternative religious tradition that was always technically illegal but that nevertheless managed to flourish in many areas over long periods of time* » [40].

Au moins dans un premier temps, les fidèles ne sont pas des marginaux, mais bien plutôt des membres des couches moyennes de la société. Barend ter Haag [41] insiste sur le caractère social et philanthropique des premières sociétés de croyants et sur les liens qu'elles entretiennent avec certains membres de l'élite. Les sectes qui se démarquent peu des courants officiels finissent par s'y résorber, comme le montre David Overmyer [42] dans son étude sur le Nuage blanc, un mouvement piétiste qui connut un certain succès entre le XII[e] et le XIV[e] siècle, avant de disparaître totalement. L'appartenance à une « secte » n'est pas *a priori* interdite – dans leur diversité, ces mouvements sortent du terreau même de la vie sociale et religieuse chinoise. Ils se rattachent généralement à deux vastes ensembles. Le premier porte le nom de Lotus blanc : *Bailianjiao.* Notons à ce propos que *jiao*, que j'ai ici traduit par « secte » suivant des usages généralement admis en sinologie, signifie « enseignement » et désigne aussi les courants officiels : *daojiao* (taoïsme religieux) ; *fojiao* (bouddhisme) [43]. La nébuleuse des sectes Lotus blanc se développa à partir des écrits d'un moine qui vécut au XI[e] siècle. La question de savoir s'il s'agissait d'un seul mouvement qui se diffracta en plusieurs courants par la suite ou d'une appellation générique appliquée à des organisations différentes n'est pas encore tranchée [44]. Lorsque l'attitude du pouvoir évolua vers la méfiance et la sévérité, à la fin des Ming, l'étiquette de *Bailianjiao* devint une catégorie en soi et servit à stigmatiser un ensemble de mouvements jugés subversifs. L'autre courant à l'origine d'un riche *corpus* d'écrits religieux est la Religion du Non-Agir *Wuwei* (ou de la Non-Interférence comme le traduit Overmyer [45]) fondée par un laïc du nom de Luo Qing (1442-1527), où se marque une forte influence taoïste. La plupart des écrits sectaires apparus à partir du XVI[e] siècle porteront la marque de cette double origine.

Pour leurs détracteurs, les membres de ces associations religieuses se livrent à des activités répréhensibles pouvant se résumer en quelques formules telles que : « ils se réunissent la nuit et se dispersent à l'aube », « les hommes et les femmes se mêlent sans se distinguer » et « ils mangent végétarien et servent les démons » [46], la dernière accusation étant la plus grave, car elle établit un lien avec les mouvements manichéens régulièrement accusés d'activités séditieuses.

Le cas des chrétiens, assimilés à une secte, nous permettra de mieux comprendre l'attitude générale des autorités à l'égard de mouvements qui risquent de leur

échapper [47]. Lorsque les premiers jésuites débarquent en Chine à la fin du XVIe siècle, ils cherchent avant tout à toucher les élites, convaincus que la conversion de l'empereur entraînera aussitôt celle de tous les sujets de l'empire, ce en quoi ils se trompent lourdement. Ils vont rencontrer un certain succès de curiosité de la part de fonctionnaires parfois haut placés; ils parviendront à convertir l'un ou l'autre prince mandchou, mais ils échoueront totalement quant à leurs objectifs religieux. Le monothéisme apparaît aux hommes d'Etat comme une prétention absurdement abusive et surtout une grave menace pour la paix sociale, tandis que la personnalité du Christ est absurde et choquante aux yeux des intellectuels confucéens. Peut-être l'histoire de cet homme abandonné par son père et qui sortit du tombeau après avoir prêché un idéal de fraternité aurait-elle rencontré plus d'échos dans les milieux populaires, qui sont prompts à accorder le statut de dieu à des malmorts, mais tel n'était pas l'objectif des jésuites qui cherchaient précisément à se démarquer des cultes populaires. Là encore, cet espoir fut déçu; passée la première lune de miel, les chrétiens se virent reprocher leur message subversif et leur comportement sectaire: irrespect montré au Fils du Ciel, refus du culte des ancêtres et égalité (relative) entre les hommes et les femmes – la participation des deux sexes aux rituels est l'un des traits qui caractérisent la plupart des sectes, et les femmes y ont joué un rôle actif.

4. Et si les fonctionnaires avaient raison de se méfier des sectes?

Les grands soulèvements qui ont mis fin à la dynastie mongole des Yuan et remis en place une dynastie nationale étaient fortement inspirés par le *Bailianjiao* et le fondateur des Ming lui-même était un moine défroqué, qui fut pendant longtemps le bras droit du chef du mouvement des Turbans rouges où coexistaient des croyances bouddhistes et manichéennes.

Sous les Ming, les activités de sectes resteront dans une zone grise, ni licite ni illicite. Certaines d'entre elles recevront même le soutien de gens haut placés (membres de l'aristocratie ou eunuques) et leurs écrits seront publiés par le bureau officiel chargé de l'édition des ouvrages bouddhistes et taoïstes. L'attitude du pouvoir va se durcir sous les Qing, où l'on entre dans une «ère du soupçon». La différence s'estompe entre sectes et sociétés secrètes, qui comportent aussi une dimension religieuse, mais qui affichent une attitude plus subversive. Leur rite principal est un serment solennel prononcé devant l'autel de Guandi. De formation plus récente, ces groupements dont les plus connus sont les ancêtres de la Triade, ont pour principale fonction de fournir une protection aux éléments déclassés qui abondent alors et de couvrir des réseaux de criminalité. Ils ne portent pas le nom de *jiao*, mais de *hui* (association – assemblée) – ce même *hui* qui, au début du XXe siècle, permettra de composer le néologisme «*shehui*» (société).

Joseph Esherick établit à ce propos une distinction entre les «sectes de lecteurs de sutras» dont il a été question jusqu'à présent, qui ne présentent pas de caractère subversif, et les «sectes centrées sur la pratique de la méditation» [48]. S'adressant à un public plus populaire, dépourvu de lieux de culte fixes, ces dernières prescrivent des exercices respiratoires (le fameux *qigong*), des incantations et la récitation de mantras. Leurs adeptes pratiquent différentes formes d'arts martiaux, qui constituent le dernier ingrédient ajouté à la brûlante marmite dans laquelle seront concoctés les

grands soulèvements de la fin des Qing. En 1774 – en plein milieu de l'Inquisition littéraire de Qianlong, ce qui n'est pas sans rapport – éclate un soulèvement fomenté par un sectateur du Lotus blanc, un maître d'arts martiaux et apothicaire du nom de Wang Lun. C'est le premier d'une longue série.

Les sociétés secrètes empruntent souvent les mêmes voies de diffusion que pour le « partage de l'encens ». Les soupçons vont dès lors se porter vers ceux qui « brûlent de l'encens », voire, dans certains cas, à l'encontre de ceux qui pratiquent le végétarisme. L'implantation des sectes et des société secrètes dans des zones d'ombre à l'écart des grands monastères officiels pour les premières, des villes administratives pour les secondes, constitue un facteur de succès. Shahar et Weller [49] soulignent cette importance des marges. C'est aussi dans ces régions mal administrées, à l'écart des centres économiques politiques que sévit un banditisme endémique qui, dopé par des croyances millénaristes et encadré par les réseaux de protection et de diffusion des sociétés secrètes, peut constituer le terreau de mouvements rebelles. Dans ce milieu volatile, composé de paysans illettrés, mais aussi de bateliers des fleuves et des canaux, de mineurs, de colporteurs et de contrebandiers, se recruteront les adeptes de la secte des Huit Trigrammes et les Boxeurs, qui marqueront le début et la fin du XIX[e] siècle par de grands soulèvements [50].

Entre ces deux révoltes prend place le plus grand mouvement d'inspiration religieuse de l'histoire chinoise, et probablement mondiale : le Céleste Royaume de la Grande Paix *Taiping tianguo*. Christianisme revu à la mode chinoise et statut élevé des femmes, ces traits figurent, avec un message social égalitaire, dans l'idéologie de ce mouvement profondément original. Parti de régions reculées du Sud-Ouest, il conquiert tout le Sud entre 1851 et 1864 et prend Nankin pour capitale. A sa tête, un jeune lettré qui connut une transe chamanique à l'occasion de laquelle il rencontra Jéhovah et son propre frère aîné Jésus (d'où le titre du livre de Spence *God's Chinese Son*) [51]. Ce mouvement, basé sur le médiumnisme et la transe, et sur des emprunts variés au vieux fonds religieux chinois, n'était plus véritablement une secte, mais une religion nouvelle, qui faillit l'emporter pour le meilleur ou pour le pire. Le bilan des guerres menées par les Taiping et de la campagne de répression qui suivit s'élève selon certaines sources à près de trente millions de morts.

Plus tard, au XIX[e] siècle, s'implanteront des missionnaires protestants, qui tiendront un discours modernisateur. Ils trouveront une audience dans les milieux réformateurs et nationalistes qui se constituent à la fin de l'empire. Sun Yat-sen et Tchang Kai-shek étaient protestants ainsi qu'un certain nombre de banquiers fort influents. Prise dans une relecture critique de son passé, la jeune République fondée en 1911 tente de tracer une ligne de démarcation bien plus nette que sous l'empire entre les cultes honorables (ceux qui peuvent se revendiquer d'une tradition écrite et d'un clergé présentable) et les « superstitions » (*mixin* : un néologisme signifiant littéralement « foi égarée » ou « foi troublée »), qui sont stigmatisées comme « arriérées » [52]. Cette politique sera reprise par le parti communiste, qui étendra la répression aux taoïstes et à une bonne partie des bouddhistes. Des milliers d'édifices religieux seront ainsi laissés à l'abandon, transformés en écoles ou en bâtiments administratifs, ou détruits.

Après la période de répression tous azimuts qui commence sur une vaste échelle à la fin des années cinquante pour culminer avec la Révolution culturelle, on assiste depuis le milieu des années quatre-vingt à un renouveau extrêmement vivace des cultes, qui vont de pair avec une prospérité économique relative (près de 3 000 temples reconstruits dans la seule province du Fujian [53]). Ces reconstructions sont faites à l'initiative des collectivités locales, mais elles sont au moins tolérées par l'Etat, qui laisse faire tant que son autorité n'est pas remise en cause. Cette « tolérance » ne doit cependant pas être confondue avec la reconnaissance de la liberté religieuse, comme le montre le destin du *Falungong*. D'abord tolérée et même encouragée par l'Etat qui y voyait un ensemble de pratiques « bonnes pour la santé », cette secte est actuellement violemment réprimée. Nous y voyons un exemple symptomatique de l'attitude de l'Etat lorsqu'il se trouve confronté à un mouvement pouvant contester ouvertement son hégémonie. En ce sens, l'attitude du parti communiste s'inscrit dans une continuité par rapport à la politique impériale, mais ce qui a changé, c'est l'ampleur des moyens de répression, le contexte international et la fragilité du tissu social découlant de décennies de mesures brutales et de tournants erratiques [54].

Notes

[1] Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China. Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, Seattle, University of Washington Press, 1994 ; Id., « Matricidal Magistrates and Gambling Gods : Weak States and Strong Spirits in China », dans Meir Shahar et Robert P. Weller, ed., *Unruly Gods. Divinity and Society in China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996, p. 250-268.

[2] L'affinité entre le monde des fantômes et celui de la pègre, des mendiants et des vagabonds a été maintes fois soulignée ; voir Jean De Bernardi, « The God of War and the Vagabond Buddha », dans *Modern China* , t. 13, 3, 1987, p. 310-332 ; David K. Jordan, *Gods, ghosts, and Ancestors : the Folk Religion of a Taiwanese Village,* Berkekey, University of California Press, 1972 ; Arthur P. Wolf, « Gods, Ghosts and Ancestors », dans Id., ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974, p. 131-182. Jean De Bernardi (p. 327-328) souligne qu'en cantonais, les gangsters sont appelés « immortels » ou « Trois Saints », un nom qui s'applique à la trinité taoïste.

[3] De Bernardi, *The God of War*, *op. cit.,* p. 310-332.

[4] *Ibid.,* p. 310.

[5] *Ibid*., p. 310-332 ; Meir Shahar, *Crazy Ji. Chinese Religion and Popular Literature*, London-Cambridge, Mass., 1998 (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 48).

[6] Ce culte modeste, qui s'accompagne d'une activité mercantile croissante autour des lieux saints maoïstes, reçoit depuis quelques années un soutien inattendu de l'Etat, qui, après quelques atermoiements, semble s'être lancé dans un véritable culte officiel, bien différent du « culte de la personnalité » dont le président fut l'objet – et l'organisateur – de son vivant. Je ne puis entrer dans les détails de ce culte, qui est étudié actuellement par le professeur Kristofer Schipper, et il ne nous reste qu'à attendre la publication de l'article que le célèbre historien des religions ne manquera pas de publier sur ce phénomène étonnant.

[7] Cette notion a fait l'objet d'une étude remarquable de la part de Steven Sangren, qui y voit l'opérateur d'une médiation entre l'ordre et le désordre : « … *supernatural entities are perceived as powerful and efficacious – as having the ability to act – only in contexts in which they mediate other entities, who stand for order (yang) and disorder (yin).* Ling *is thus an attribute of the construction of order out of disorder, or of the dissolution of order into disorder* » (Steven P. Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 141). Du même auteur, voir aussi « Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals », dans *Modern China*, t. 13, 1, 1987, p. 63-89.

[8] J'utilise ici le système de transcription *pinyin*, qui est le plus répandu de nos jours.

[9] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley-Los Angeles-London, 1961, p. 296.

[10] Selon Stephan F. Teiser (« Popular Religion », dans *Journal of Asian Studies*, t. 54, 2, 1995, p. 378-395), l'appellation « religion populaire » recouvre au moins trois acceptions différentes : 1) la religion du « peuple » par opposition à l'aristocratie ou aux gens instruits et éclairés, une définition souvent mise en avant par les lettrés traditionnels et reprise par une partie des historiens occidentaux ; 2) les croyances partagées par l'ensemble de la population sans faire intervenir de distinctions particulières (c'est le sens qui lui est est donné dans la métaphore des trois pics) ; 3) un champ de croyances mouvantes et mal définies qui débordent du cadre des religions instituées.

[11] Henri Maspero, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1972.

[12] Jacques Gernet, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956.

[13] Timothy Brook, *Praying for Power : Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, London-Cambridge, Mass., 1993 (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 38).

[14] A l'intérieur d'un grand cycle rituel peuvent figurer des inclusions de rites d'autres obédience. Au rituel funéraire, par exemple, objet d'intense codification de la part des confucéens, pourra s'adjoindre un exorciste qui fera place nette ou un moine bouddhiste qui traitera les défunts à sa manière. C'est ainsi que la crémation a été pratiquée dans une société qui attachait par ailleurs la plus grande importance au respect de l'intégrité des corps vivant et mort.

[15] Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, New Jersey, Princeton University Press, 1988, p. 15.

[16] Les grands saints du confucianisme, à commencer par le maître lui-même, sont des hommes ; les taoïstes vénèrent les immortels, les souffles purs et les constellations (même sous une forme anthropomorphe) ; quant aux bouddhistes, ils réservent une place aux divinités, mais celles-ci restent soumises au cycle des renaissances, et elles se situent bien en deçà des êtres d'éveil que sont les bouddhas et les bodhisattvas.

[17] En ajoutant, dans le premier cas, un élément graphique représentant la main qui tient un bâton et, dans le second, la marche, voir Chen Chi-Yun, « Orthodoxy as a Mode of Statecraft : The Ancient Concept of *Cheng* », dans Liu Kwang-Ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley-Oxford, University of California Press, 1990, p. 27-52. Voir aussi, dans le même volume, Liu Kwang-Ching, « Introduction : Orthodoxy in Chinese Society », (p. 1-24) et Id., « Socioethics as Orthodoxy » (p. 53-100).

[18] Avec la constitution du mouvement néoconfucianiste au XI[e] siècle, une dimension à la fois plus cosmologique et plus méditative se développa, intégrant de riches apports taoïstes et bouddhistes.

[19] Anna Seidel, « Taoïsme : religion non officielle de la Chine », dans *Cahiers d'Extrême-Asie*, t. 8, 1995, p. 1-39.

[20] Etienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, Paris, Gallimard, 1968.

[21] Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins*. *Politique despotisme et mystique en Chine.* Paris, Seuil, 1989.

[22] Christine Mollier donne une description inspirée des passe-temps bureaucratiques et procéduriers de ces myriades de divinités domestiquées. « De l'inconvénient d'être mortel pour les taoïstes de la Haute Pureté », dans Brigitte Baptandier, dir., *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, 2001.

[23] Emily Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Londres et Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

[24] Meir Shahar et Robert P. Weller, « Introduction : Gods and Society in China », dans Meir Shahar et Robert P. Weller, ed., *Unruly Gods. op. cit*., p. 1-36.

[25] James L. Watson, « Standardizing the Gods : The Promotion of T'ien Hou (« Empress of Heaven ») Along the South China Coast, 960-1960 », dans David Johnson, Andrew J. Nathan et Evelyn S. Rawski, ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley-Londres, University of California Press, 1985, p. 292-324, à la p. 299.

[26] James L. Watson, « Standardizing the Gods », *op. cit.,* p. 292-324.

[27] Steven Sangren, « Myths, Gods, and Family Relations », dans Meir Shahar et Robert P. Weller, ed., *Unruly Gods. op. cit*., p. 150-183.

[28] Prasenjit Duara, « Superscribing Symbols : The Myth of Guandi, Chinese God of War », dans *Journal of Asian Studies* , t. 47, 4, 1988, p. 778-795.

[29] On retrouve ce trait, qui devint un stéréotype, dans de nombreuses œuvres de fiction, à commencer par le plus célèbre roman d'aventures : Shi Nai-an et Luo Guan-zhong, *Au bord de l'eau*, traduit, présenté et annoté par Jacques Dars, 2 vol., Paris, Gallimard, 1978 (Bibliothèque de la Pléiade).

[30] Sur l'importance du serment et du pacte de sang dans le monde des sociétés secrètes chinoises, voir B. J. Ter Haar, *Ritual & Mythology of the Chinese Triads. Creating an Identity*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2000, p. 151-179.

[31] Judith A. Berling, « Religion and Popular Culture : The Management of Moral Capital in *The Romance of the Three Teachings* », dans Johnson, Nathan et Rawski, ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, *op. cit*., p. 189-218 ; Jean Levi, *La Chine romanesque*. *Fictions d'Orient et d'Occident,* Paris, Seuil, 1994 ; Meir Shahar, « Vernacular Fiction and the Transmission of

God's Cults in Late Imperial China », dans SHAHAR et WELLER, ed., *Unruly Gods. op. cit*., p. 184-209 ; M. SHAHAR, *Crazy Ji*, *op. cit.* ; Donald S. SUTTON, « Transmission in Popular Religion : The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan », dans SHAHAR et WELLER ed., *Unruly Gods, op. cit*., p. 212-249.

[32] Rappelons que Qianlong (1736-1796) ordonna une saisie de romans populaires entre les années 1773 et 1775, sous couvert de lutter contre la sédition et la pornographie, et que cette politique impériale porte le nom d'« Inquisition littéraire ».

[33] Dans un ouvrage passionnant basé sur le dépouillement d'archives judiciaires, Philip Kuhn (*Soulstealers. The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Londres-Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990) suit à la trace un procès en sorcellerie intenté à des moines errants, et la traque d'hypothétiques « coupeurs de nattes », dans le climat autoritaire et suspicieux du milieu du règne de Qianlong.

[34] C. K. YANG, *op. cit.*

[35] Daniel L. OVERMYER, « The White Cloud Sect in Sung and Yuan China », dans *Harvard Journal of Asiatic Studies* , t. 42, 2, 1982, p. 615-642 ; ID. « Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature : Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chuan* », dans *Harvard Journal of Asiatic Studies* , t. 44, 2, 1984, p. 347-379, à la p. 347 ; ID., « Values in Chinese Sectarian Litterature : Ming and Ch'ing *Pao-chüan* », dans JOHNSON, NATHAN et RAWSKI, ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, *op. cit*., p. 219-254.

[36] Daniel L. OVERMYER, *Precious Volumes. An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 1999, p. 4.

[37] OVERMYER, « Attitudes Toward the Ruler and State », *op. cit.,* p. 347.

[38] Li Shi-yu, *Baojuan zonglu* (A General Bibliography of « Precious Volumes »), Shanghai, Zhonghua shuju, 1961, cité par Daniel Overmyer a recensé 774 « rouleaux sacrés » (OVERMYER, *Attitudes Toward the Ruler and State*, *op. cit.,* p. 352).

[39] OVERMYER, *Precious Volumes*, *op. cit*., p. 4.

[40] OVERMYER, *Precious Volumes*, *op. cit.,* p. 18.

[41] B. J. TER HAAG, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Honolulu, Hawaii University Press, 1999 (1re éd. Leiden, E.J. Brill), 1992, p. 24 et suiv.

[42] OVERMYER, « The White Cloud Sect », *op. cit.*

[43] On trouve aussi parfois *zong*, un terme dont l'origine est on ne peut plus orthodoxe, puisqu'il désignait à l'origine les salles où s'accomplissait le culte ancestral, et par extension les branches de lignage elles-mêmes.

[44] TER HAAG, *The White Lotus Teachings, op. cit*., p. 28 et suiv.

[45] OVERMYER, *Precious Volumes*, *op. cit*., p. 1.

[46] TER HAAG, *The White Lotus Teachings , op. cit*., p. 44 et suiv.

[47] Jacques GERNET, *Chine et christianisme. Action réaction*, Paris, Gallimard, 1982.

[48] Joseph W. ESHERICK, *The Origins of the Boxer Uprising*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1987.

[49] SHAHAR et WELLER, *Introduction : Gods and Society in China*, *op. cit.,* p. 1-36.

[50] ESHERICK, *The Origins of the Boxer Uprising*, *op. cit*., p. 42 et suiv. ; Susan NAQUIN, *Millenarian Rebellion in China. The Eight Trigrams Uprising of 1813.* New Haven et Londres, Yales University Press, 1976.

[51] Jonathan D. SPENCE, *God's Chinese Son : The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York, Norton, 1996.

[52] Prasenjit DUARA, « Knowledge and Power in the Discourse of Modernity : The Campaigns Against Popular Religion in Early Twentieth-Century China », dans *Journal of Asian Studies*, t. 50, 1, 1991, p. 67-83.

[53] Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-East China*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

[54] Quelques éléments de bibliographie complémentaire : Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001; Jack Dull, « Determining Orthodoxy: Imperial Roles », dans Frederick P. Brandauer et Huang Chun-Chieh ed., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, London-Seattle, University of Washington Press, 1994, p.3-27 ; Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, New Jersey, Princeton University Press, 1990 ; David K. Jordan., « The Recent History of the Celestial Way : A Chinese Pietistic Association », dans *Modern China*, t. 8, 4, 1982, p. 435-462 ; David K. Jordan et Daniel L. Overmyer, *The Flying Phœnix. Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, New Jersey, Princeton University Press, 1986 ; David E. Kelley, David E., « Temples and Tribute Fleets : The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century », dans *Modern China*, t. 8, 3, p. 361-391 ; Susan Naquin, « Connections between Rebellions : Sect Networks in Qing China », dans *Modern China* , t. 8, 3, 1982, p. 337-360 ; Susan Naquin, « The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China », dans David Johnson, Andrew J. Nathan et Evelyn S. Rawski, ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley-London, University of California Press, 1985, p. 255-291 ; David Ownby, « The Heaven and Earth Society as Popular Religion », dans *Journal of Asian Studies*, t. 54, 4, 1995, p. 1023-1046 ; Romeyn Taylor, « Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming », dans Liu Kwang-Ching, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China*, Berkeley-Oxford, University of California Press, 1990, p. 126-157; Joanna Waley-Cohen, « Politics of the Supernatural in Mid-Qing Legal Culture », dans *Modern China*, t. 19, 3, 1993, p. 330-353 ; Robert P. Weller, « Sectarian Religions and Political Action in China », dans *Modern China*, t. 8, 4, 1982, p. 463-483 ; Robert P. Weller, « The Politics of Ritual Disguise : Repression and Response in Taiwanese Popular Religion », dans *Modern China*, t. 13, 1, 1987, p. 17-39 ; Wu Cheng'en, *La pérégrination vers l'Ouest* (*Xiyouji*), traduit, présenté et annoté par André Levy, Paris, Gallimard, NRF (Bibliothèque de la Pléiade), 2 vol., 1991.

La diversité religieuse au sein de l'Islam

Ahmad Aminian

Comme nous le dit Henry Corbin, le monde islamique n'est pas un monolithe ; son concept religieux ne s'identifie pas au concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc**.** De même, il n'y a pas une approche uniforme de l'islamité en Islam. Nous avons plusieurs types d'Islam et plusieurs manières de considérer la religiosité en son sein.

1. Islam universel

Il existe un Islam universel dans lequel chaque tradition religieuse se manifeste. Cet Islam universel se symbolise par le *Coran*, la *Parole de Dieu* et son insistance sur l'*Unicité divine*. Chaque approche religieuse légitime son champ d'action, en se référant à cette *Parole*, selon sa disposition et dans un espace-temps propre. De plus, la vision coranique est totalisante et a la conviction qu'elle réunit en elle l'essence de toute réalité et de toute connaissance, tant spirituelle que temporelle. Cette affirmation permet ainsi à chaque démarche religieuse de justifier son discours à partir des fragments coraniques, de déployer à l'intérieur de l'Islam différentes opinions et de conférer à l'Islam civilisationnel son aspect pluriel.

Ce rapport entre le constant scripturaire et la variante historique a joué un rôle prépondérant dans l'édification de la pensée religieuse en Islam, car il lève les éventuels soupçons d'infidélité et légitime les conclusions novatrices et révolutionnaires. Il faut dire que cette méthodologie inhérente à une perspective axée sur l'intangibilité et l'immobilité du texte trouve sa validité dans le texte coranique même qui décrète, de manière insistante, l'*Unicité de Dieu* d'une part et la création comme manifestation de son *Acte* et de sa *Parole* impérative d'autre part. L'essentiel est de se soumettre à l'autorité de la *Parole de Dieu*.

Le dogme fondamental et intangible dans l'Islam est *l'Unité de Dieu*. L'essentiel du culte musulman consiste à affirmer, à proclamer, à témoigner que *Dieu* est unique et que Mohammad est son envoyé. Cette profession de foi (*tawhîd*) introduit le croyant dans la communauté musulmane. Mais il est nécessaire de dire que cet acte de foi n'est pas un acte sans précédent, car affirmer *l'Unicité de Dieu* n'est que sortir de l'oubli et de l'erreur et confirmer le *Pacte originel* qui est, selon le *Coran*, intrinsèque à chaque être humain et la base de son engagement envers la Vérité. Avec ce *Pacte*, l'homme s'est déjà lié à *Dieu* et à sa *Parole* dans la pré-éternité. Accepter l'Islam est donc avant tout se soumettre à ce *Pacte* initial qui est perpétuellement rappelé à l'homme par les prophètes, les envoyés de *Dieu*. Par ce *Pacte*, l'homme a signé un contrat avec le *Dieu* pour affirmer qu'il n'y a « Point de divinité – si ce n'est Dieu ». L'homme, en attestant ce *Pacte,* renouvelle son Islam, redevient musulman et obéit aux prescriptions coraniques concernant les relations des hommes entre eux et les relations de l'homme avec son seigneur *Vrai* pour faire régner sur terre « les droits de Dieu et des hommes » définis par le Coran.

L'Islam est de droit, et fut, historiquement parlant et d'une même venue, religion, culture et civilisation. L'histoire des peuples musulmans se déroule selon une dialectique unité – diversité, où la diversité, sans s'abolir, se nourrit de l'unité.

2. Islam pluraliste

Il faut, pour comprendre mieux la complexité de l'attitude islamique, insister simultanément sur deux faces de l'Islam : sa face communautaire religieuse et sa face sociétale politique. L'Islam est essentiellement une religion (au sens occidental du terme), c'est-à-dire un acte de foi dans la véracité, la pérennité et l'efficacité d'un credo : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu ». Ce credo est la base de l'universalité islamique transcendantale qui se transforme au niveau temporel et historique en l'idéal d'une société unifiée par l'équité et la justice des musulmans. Mais de fort bonne heure, dès l'acquisition du pouvoir politique par les musulmans à Médine et ensuite pendant la période des quatre premiers califes, ou chefs politiques des croyants, l'interprétation de l'unicité idéale et de ses références éthiques diversifient l'unité politique constituée pour donner naissance aux divers courants religieux et intellectuels au sein de la communauté musulmane. L'Islam se diversifie ainsi en une pluralité étonnante d'écoles ou de courants, qui se sont souvent combattus et parfois même mutuellement condamnés, chacun d'entre eux se présentant comme le détenteur par excellence de la vérité révélée par le Dieu unique.

Beaucoup de courants ou d'écoles ont disparu mais beaucoup aussi, et souvent les plus anciens, ont subsisté jusqu'à nos jours, avec une remarquable vitalité. La meilleure façon de chercher à définir l'Islam est non de partir d'une école déterminée (majoritaire ou non) dont on ferait en quelque sorte l'expression d'une orthodoxie qui n'a aucun pouvoir interprétatif, en définitive, ni qualité pour imposer, mais de s'attacher à mieux connaître cette profonde diversité de la logique islamique.

En se référant à tout ce qui vient d'être dit, nous pouvons entamer notre étude sur la diversité religieuse au sein de l'Islam.

3. Secte ou hérésie dans l'Islam ? Nature de la diversité islamique

Pour la compréhension de l'exposé, j'ai parlé auparavant de courants ou d'écoles dans l'Islam plutôt que, comme on le fait le plus souvent, de « sectes », de « schismes » ou d'« hérésies ». A vrai dire, ces termes ne recoupent pas vraiment les notions musulmanes en jeu. Le mot que l'on traduit par « secte » ou « schisme » est *firqa*, pluriel *firaq*. Il n'est aucunement porteur du sens quelque peu péjoratif accolé à « secte » dans les langues européennes. La racine *frq* connote la séparation, la distinction : d'où (même racine) *al-furqân*, « la Distinction » du bien et du mal, qui est l'un des noms du Coran. *Firqa* ne signifie pas d'abord la « secte » que constitue une hérésie ou un schisme, mais un groupe d'hommes qui se distinguent des autres, et par là s'en séparent. Une *firqa* est aussi une « fraction » appartenant à un clan ou à une tribu.

L'histoire de la pensée et de la religiosité dans l'Islam est une « théopolitique » cristallisée dans sa diversité des *firqa* et non une « théologie » dans le sens d'un discours sur Dieu et sur l'intelligence de la foi. Chacun des grands courants musulmans est un système politique qui a pour mission de conduire la cité musulmane vers l'unicité de l'idéal sociétal, avec la justice transcendantale de Dieu libre. Sur cette base, et dès la mort de l'envoyé de Dieu et du chef politique de la communauté-société musulmane le 8 juin 632, des facteurs de discorde et de différence même sanglantes surgirent dans la communauté-société musulmane.

Muhammad cumulait le charisme de l'Envoyé de Dieu qui transmettait la Révélation, l'autorité du chef qui tranchait les débats et guidait la communauté des fidèles, le pouvoir de décision dans les conflits et les stratégies de domination entre les « croyants » et les « non-croyants ».

Après sa mort, les conflits virtuels de son époque se concrétisent dans la réponse à donner à la question de la pérennité de la communauté-société musulmane et de la qualité de son chef. Qui pourrait lui succéder ? Faut-il donner la préférence à l'éthique islamique, à ses valeurs universelles et à une personnalité pieuse pour les conduire ou faut-il insister sur l'opportunité politique, sur la préférence tribale et sur une personnalité influente ? Les réponses ont engendré les premiers jalons de différence vers l'interprétation juridique et religieuse du pouvoir à partir du Coran, les paroles et les actes du prophète qui était également le chef de l'Etat. Mais les différences restent à ce moment-là au niveau du discours et ne dévient pas vers une opposition armée et des intrigues politiques. Mais après presque quatorze ans, les oppositions prennent une tournure plus radicale et plus agressive avec l'assassinat du deuxième calife, puis avec l'assassinat des troisième et quatrième califes. La société musulmane, devenue riche suite aux conquêtes, développe, d'une part, en son sein le discours égalitaire d'une « *muslimcratie* » et, d'autre part, le discours d'un Islam discriminateur fondé sur la différence et la prédominance de l'arabité.

4. Les courants politico-religieux islamiques et leur légitimité. Les « limites » du pouvoir islamique et ses courants politico-religieux

Avec le califat du troisième calife (644-656), la famille des Omeyyades qui avait commencé, sous le califat d'Abû Bakr et d'Umar, à s'implanter en Syrie et à reconquérir une partie de sa puissance, allait bénéficier sous 'Uthmân qui

lui était apparenté, d'une prépondérance croissante dont pouvaient difficilement s'accommoder les autres familles de l'aristocratie arabe et les âmes pieuses. Le népotisme du nouveau calife acheva de dresser contre lui un nombre grandissant d'adversaires et aboutit à son assassinat.

Après 'Uthmân, le courant charismatique et piétiste, en la personne d'Ali, cousin et gendre du Prophète, trouve son chef temporel. Mais le règne d'Ali s'installe dans la confusion. La coalition éphémère qui l'avait porté au pouvoir formait un assemblage hétérogène dans ses aspirations et ses intérêts.

Six mois à peine après la proclamation d'Ali, un grave conflit éclate au sein de l'Etat de Médine. Cette guerre, dénommée « la bataille du Chameau », a été menée par Ali contre Aïcha, une des épouses du Prophète et contre deux des compagnons de premier rang de celui-ci.

La grande faiblesse de la coalition des forces d'Ali était de compter également en son sein tous ceux qui, à des titres divers, avaient trempé dans le meurtre du calife 'Uthmân. Mu'âwiya, de la famille Omeyyade et gouverneur de la Syrie, profita de l'assassinat de 'Uthmân pour conquérir le pouvoir. Ce fut une guerre de dévolution, dont le titre califal était l'enjeu. *Siffin* fut la bataille où s'affrontèrent les troupes califales d'Ali et l'armée de Mu'âwiya, tardivement rallié à l'Islam. C'est l'ère de la grande séparation des musulmans : l'issue de la lutte était indécise et penchait en faveur d'Ali. Les cavaliers de Mu'âwiya accrochèrent à leurs lances des feuillets du Coran. Le combat dès lors dut cesser. Ce fut le premier acte d'instrumentalisation du Coran et de l'Islam comme religion. Des pourparlers s'engagèrent, et l'habileté manœuvrière des représentants de Mu'âwiya emporta la décision. Peu après, Mu'awiya s'empara du titre de calife, transporta la capitale de Médine à Damas et fonda la première dynastie arabe musulmane.

Mais deux groupes de croyants devaient se refuser à l'arbitrage de *Siffin*.

1. Une partie des partisans d'Ali, indignés de son acceptation d'arbitrage, « sortirent » des rangs, récusant aussi bien Ali que Mu'âwiya. Des quatre califes de Médine, seuls les deux premiers furent considérés par eux comme légitimes. Un chef qui commet une faute cesse par là même d'être imam ou calife et la charge suprême ne requiert pas l'appartenance à la tribu de Quraysh ou à la tribu Mekkoise : elle est accessible à tout musulman juste, pieux et intègre. Les hommes de ce groupe furent appelés « les sortants », ou *Khârijites*. Ils constituent le premier courant opposé officiellement au pouvoir du chef de *l'Umma* par une interprétation théopolitique des principes islamiques, en utilisant la lutte armée comme moyen de conquête du pouvoir.
2. Le second groupe des opposants à l'arbitrage du *Siffin* fut celui des partisans d'Ali, restés fidèles à leur chef. C'est le parti ou « *Shî'a* » d'Ali, d'où shîisme. Ce courant deviendra une opposition déclarée et constituée à partir du martyre du petit-fils du Prophète et du fils d'Ali exécuté par le pouvoir Omeyyade. Mais ce parti se divisera en plusieurs courants pour aboutir à un Islam théopolitique de tendance mystique et charismatique, d'une part, et, d'autre part, à une alliance avec des factions politiques et religieuses modérées pour fonder l'Islam officiel des Abbassides, en l'occurrence le sunnisme.

Après ces deux batailles où les musulmans se sont battus contre les musulmans et les Arabes contre les Arabes, une troisième bataille a opposé les partisans d'Ali et les khârijites à Nahravan (entre deux courants adversaires du pouvoir de Mu'awiya). Cette guerre a été déclenchée en juillet 658, la sédition fut écrasée dans le sang et les chefs rebelles furent tués. En février 661, Ali était poignardé dans la mosquée de Kûfa, en Iraq actuel, par un Khârijite.

5. Les courants dominants dans l'espace politique et religieux de l'Islam

Après la mort d'Ali, et pendant toute l'histoire de l'Islam, trois tendances majeures se distinguent du point de vue juridique et politique.

La tendance Murujite deviendra dans son évolution ce que nous désignons aujourd'hui par *Sunnisme*. Le *Sunnisme* est orienté vers une attitude juridique, dynastique et officielle. Les « gens de la Tradition » ou Sunnites sont devenus de plus en plus majoritaires dans les pays musulmans au cours des siècles. Ils sont les descendants de ceux qui, à *Siffin*, s'inclinèrent devant le fait accompli et acceptèrent l'arbitrage. Pour les *Sunnites*, les quatre premiers califes sont légitimes à titre égal. Face aux autres courants, le *Sunnisme* se présente en effet comme délibérément réaliste et respectueux des faits, car tout événement est le signe de la Volonté de Dieu.

A l'époque Omeyyade, le pouvoir politique s'appuie sur les juristes *murujites* pour légitimer religieusement ses actes face à l'opposition *shiite* et *kharijite* soutenue par les nouveaux convertis d'origine mésopotamienne et persane. L'idéologie politique de l'opposition se base sur l'universalité islamique et la *muslimcratie* contre la différence et l'arabité.

En 747, une insurrection générale, organisée par les partisans d'Ali, se déclenche sous le commandement d'un Persan dénommé Abu Muslim, contre les Omeyyades, à partir de l'est de l'Iran. L'appel à la révolte est lancé au nom des Hachémites, c'est-à-dire de toute la famille du Prophète.

Après le succès des insurgés, Abu Muslim se rapproche des descendants d'Abbas et offre le pouvoir aux Abbassides, proches des *shiites* modérés. Dans le prône (*khotba*) qu'il prononce après sa proclamation comme calife, Al Saffâh célèbre la gloire du Prophète et de tous ceux qui avaient travaillé au triomphe de l'Islam. Il attaque violemment les partisans extrémistes d'Ali ainsi que les Omeyyades, se présentant lui-même comme le véritable défenseur de la famille du Prophète et comme l'artisan de la réconciliation communautaire.

La dynastie des Abbassides, par la réalité politique et par la coalition qu'elle établit avec les milieux modérés *shiites*, avec les tribus arabes qui se trouvaient dans l'aire de la culture politique persane et avec une partie de l'aristocratie persane convertie nouvellement à l'Islam, consolide son pouvoir contre les *shiites* radicaux et les *khârijites*. Les *murujites*, fidèles à leur doctrine, soutiennent le nouveau pouvoir. C'est ainsi que, par une synergie doctrinale entre les *murujites* et les *shiites* modérés, le sunnisme se présente comme le courant officiel du pouvoir islamique.

C'est au cours du siècle qui a précédé la fin des Omeyyades et qui a suivi l'avènement des Abbassides, de 724 à 813, que commence véritablement à prendre corps la littérature doctrinale du sunnisme qui devient authentiquement la doctrine officielle du pouvoir après la reconnaissance de quatre écoles juridiques par l'Etat

abbasside comme les références interprétatives de la communauté islamique. En supprimant les autres écoles juridiques et en empêchant *l'Idjtihad*, l'effort intellectuel jurisprudentiel, le pouvoir abbasside fige l'Islam juridique et aide à la disparition de la pensée apologétique et de la philosophie.

La tendance shiite est orientée vers une attitude messianique, contestataire et charismatique. Le *shiisme*, lui, sera centré sur un pouvoir charismatique lié à la famille immédiate du Prophète, c'est-à-dire sa fille, son gendre et cousin Ali et ses deux enfants Hassan et Hossein. Ils sont des guides infaillibles et impeccables de la communauté musulmane, dépositaires du « sens caché » des versets coraniques. Les *shiites* dépassent ainsi le sens littéral du texte pour atteindre les valeurs qui ont fait qu'un tel texte a été communiqué par Dieu à son messager, Mohammad. Le *shiisme* a surgi dès la mort du prophète à Médine en opposition avec la réalité politique et l'aristocratie quraishite mékkoise. Il optait pour un pouvoir politique basé sur la religiosité et l'équité sociale universelle entre les musulmans. C'est un pouvoir axé et orienté vers l'engagement moral, loin des envies cupides et de l'attachement aux biens matériels. Mais son opposition n'était pas organisée : elle le deviendra à partir de la mort du petit-fils du prophète.

C'est sur le plan de la sensibilité religieuse et spirituelle que le s*hiisme* trouva son expression la plus durable. Le culte des martyrs oriente la dévotion des *shiites* vers un sens rédempteur de la souffrance ignoré de la piété sunnite.

L'autre pôle de la sensibilité religieuse *shiite* qui joue un rôle important dans son éthique d'action politique est d'ordre eschatologique. En général, les musulmans croient à la venue d'un guide ultime de la communauté-société musulmane qui la mènera dans la « voie droite », dont le règne de justice préparera l'anéantissement, la résurrection et le Jugement.

Le *shiisme* personnifie en quelque sorte cette attente en la centrant sur le culte d'un « guide caché », un chef juste et son retour en gloire pour les Derniers Temps. Pour les *shiites*, ce sera Ali ou quelqu'un de sa descendance.

Le messianisme se présenta plusieurs fois, même dans les temps modernes, comme un élan de révolte populaire en faveur de la justice sociale, où se mêlent volontiers traditions sunnites et *shiites,* un obscur élan d'espoir et de revendications toujours prêt à se concrétiser en une figure historique.

La tendance khârijite est orientée vers une attitude rigoriste, démocratique et égalitaire. Le *khârijisme*, qui se prolonge sous sa forme *ibâdite*, n'est plus guère aujourd'hui qu'une survivance d'un grand mouvement et d'un courant contestataire violent à l'intérieur de l'Islam. Il radicalisera à l'extrême les principes qui sont le fondement de la communauté-société musulmane : égalité absolue des croyants devant Dieu ; le seul vrai pouvoir législatif, qui appartient au Coran, relève de Dieu seul, et Dieu « se subroge » à l'Imâm, agent d'exécution. C'est l'assemblée des croyants qui désigne le chef de l'exécutif ou Imâm, et qui doit l'invalider s'il commet personnellement des fautes. Tout musulman, quelle que soit son origine, peut être élevé à cette charge. Une double assemblée, d'« hommes savants en matière d'Islam » et de « musulmans non savants », est habilitée à prendre les décisions pratiques. Toute désobéissance grave non suivie de repentir à l'égard de l'impératif religieux conduit à l'enfer éternel.

De ces trois tendances, ce sont les deux premières qui restent toujours majoritaires actuellement dans le monde musulman.

Les *Khârijites* les plus intransigeants firent de la lutte armée contre les musulmans infidèles une obligation, dès qu'elle est possible. Ils préconisèrent l'assassinat politique. C'est sous le poignard d'un *kharijite* que tomba Ali, devant la mosquée de Kûfa, en Iraq, en 660. Le courant plus modéré des *Ibâdites*, le seul actuellement existant, s'écarta de ces outrances. Mais il reste fidèle à deux grands principes : la Walâya, « communion spirituelle », qui ne doit être donnée qu'aux membres de la seule vraie Communauté musulmane, celle des Ibâdites ; et, en conséquence, la barâ'a, l'« excommunication », aussi bien du musulman infidèle que du non-musulman. C'est un devoir que de nourrir la haine à l'égard de l'infidèle, car il sera condamné par Dieu à l'enfer, et également de la lui manifester.

Du point de vue métaphysique et spirituel également, trois tendances distinctes dominent l'univers intellectuel et théophanique des musulmans.

La première est *la tendance philosophique* : le *Falsafa,* orienté vers la connaissance de l'Etre. Elle dépasse les catégories légalistes coraniques à la recherche d'une explication rationnelle, dans le sens du *noûs* et non du *logos/ratio* de la tradition grecque. C'est un mélange d'aristotélisme, de néoplatonisme et de pensée pahlevanienne persane. D'où l'ambivalence du terme *falsafa* : il est, d'une part, synonyme de philosophie grecque et, d'autre part, évoque un discours basé sur la sagesse et les impératifs éthiques et spirituels à travers une philosophie prophétique.

Cette école aura une très grande importance dans la pensée musulmane. Elle reste cependant une science étrangère. Ses grands ennemis seront des juristes, mais plus directement peut-être les apologistes. Maintes questions en effet seront communes aux deux disciplines. Ainsi, les traités que le Kalâm appellera « L'Existence de Dieu et Ses attributs », deviendront dans les ouvrages de *falsafa* la théologie, partie qui traite de la Divinité. Bien plus, les chapitres « traditionnels » du kalâm, prophétie, fins dernières, etc., ne seront point passés sous silence par les philosophes qui entendront les intégrer à leur vision générale du monde.

Les philosophes musulmans témoignèrent en général d'une acuité de vue philosophique et d'une puissance de synthèse peu communes. Leur œuvre exerça une influence directe sur les docteurs chrétiens, plus directe et plus décisive parfois que sur la pensée musulmane. On connaît le courant avicennisant des XIIe et XIIIe siècles, et plus encore le courant averroïste, qui sembla un temps mettre en péril les rapports de la raison et de la foi en chrétienté.

Les philosophes restent l'une des gloires les plus universellement reconnues de la culture arabo-irano-musulmane. L'enseignement traditionnel les combattit sans doute et les stigmatisa. Mais le mouvement de « renouveau islamique et national » contemporain sut les accueillir et les réhabiliter.

La deuxième est *la tendance mystique* : le *soufisme*, orienté vers la connaissance du Vrai. Elle recherche l'aspect caché de la parole coranique à travers son aspect littéraire. C'est une tendance ésotérique et non exotérique. Vu son attirance pour l'univers spirituel et mystique du message divin, elle s'est éloignée plus que d'autres du temporel et de la face politique de l'Islam. Elle révèle à l'intérieur de l'Islam sociétal son aspect purement religieux.

Une des questions que l'on rencontre au cœur des enseignements soufis est la situation de l'homme dans l'univers. En effet, c'est forcément à partir de cette situation que l'homme doit entreprendre le voyage spirituel qui le conduira finalement au-delà du cosmos.

Dans le Coran, Dieu parle de Lui-même comme « vers l'extérieur » et « vers l'intérieur ». Dans la mesure où ce monde et tout ce qu'il contient sont des reflets et des théophanies des Noms et Qualités de Dieu, toutes les réalités de ce monde possèdent également un aspect « vers l'extérieur » et un autre « vers l'intérieur ». La face extérieure des choses n'est pas pure illusion ; elle possède une réalité à son propre niveau, mais elle implique un mouvement en direction de la séparation et du retrait hors du Principe qui réside au Centre et que l'on peut identifier avec le « vers l'intérieur ». Vivre dans l'extérieur, c'est déjà jouir du bienfait qu'est l'existence, être plus que rien. Mais s'en satisfaire exclusivement est trahir la nature même de l'homme, car la raison la plus profonde de son existence est précisément de passer de l'extérieur à l'intérieur, de la périphérie du cercle d'existence à son Centre transcendant et ainsi de ramener la création à son origine.

Le soufisme fournit le moyen d'atteindre ce but suprême. Dieu a rendu possible le passage de l'extérieur à l'intérieur par la révélation, qui comporte à la fois les dimensions extérieures et intérieures. Dans l'Islam, la dimension intérieure ou ésotérique de la révélation correspond pour la plus grande part au Soufisme, bien que l'ésotérisme islamique se soit aussi manifesté sous d'autres formes dans le contexte du *shiisme*.

Le soufisme a infusé son esprit dans toute la structure de l'Islam, dans ses manifestations tant sociales qu'intellectuelles. Les ordres des soufis, qui constituent des corps bien organisés dans la plus grande matrice de la société musulmane, ont de ce fait exercé des influences durables et profondes sur toute la structure de la société. Le soufisme a aussi exercé une influence de taille dans le domaine de l'éducation de l'art et des belles lettres.

La troisième tendance, la tendance *apologétique,* est le *Kalâm*, orienté vers la morale et la défense rationnelle de l'Islam. Il fournit des argumentations dialectiques qui aident à l'élaboration des discours juridico-politiques conformes aux lois et valeurs islamiques de base et à leur application dans un temps et dans un espace nouveaux.

Si l'exégèse coranique et le droit prirent naissance dès Médine, c'est plutôt lors de la période Omeyyade que s'esquissa la première problématique de la science apologétique « ilm al-kalâm », et c'est au grand siècle abbâsside qu'il se constitua comme une discipline organisée. Il fallut d'ailleurs des luttes ardentes, parfois violentes, et qui ne furent pas que verbales.

En sa racine, le *kalâm* est bien une discipline religieuse essentiellement musulmane, et sa toute première origine remonte aux ruptures doctrinales issues de *Siffin*. Les premières réflexions s'exercèrent en effet sur la question de la légitimité du calife ou Imâm, puis sur les liens d'une légitimité temporelle et du salut éternel.

Les apologétiques ont été mêlés aux politiques. Ils s'intéressaient aux problèmes moraux, religieux et juridiques dans la société islamique. C'étaient souvent des grands juges et juristes. Une des courants importants de cette tendance était le mouvement *Mutazilite*, qui défendait le libre-arbitre et l'importance de la raison dans l'analyse

des problèmes religieux et juridiques. Il croyait également que le Coran est créé. Si bien qu'on peut l'appeler «parole de Dieu», mais qu'il ne saurait être un attribut subsistant.

Mais le courant le plus répandu fut sans doute *l'ash'arisme*. Al Ash'ari fut un transfuge du *mu'tazilisme* qui inaugura une «voie moyenne» entre le rationalisme mutazilite et le littéralisme d'un autre courant, l'hanbalisme, dominant actuellement en Arabie et dans beaucoup de mouvements islamiques.

Il faut signaler qu'à l'intérieur de chaque tendance existe une multiplicité de courants qui se distinguent les uns des autres en s'appuyant sur le même paradigme fondamental.

6. Conclusion

Il n'y a dans l'Islam ni secte ni hérésie. Chaque musulman entre en relation directe avec Dieu dans la prière, le pèlerinage à La Mecque, l'acquittement individuel du jeûne de Ramadan et l'aumône légale. Il est avant tout responsable devant Dieu et non devant l'autorité religieuse. En même temps, une quelconque intervention interprétative de la parole de Dieu au niveau du comportement sociétal change les obligations religieuses en une force politique et donne aux juristes et au pouvoir exécutif son aspect civil et temporel.

Tous les courants islamiques qui adhèrent à l'unicité de Dieu et à la mission de Mohammad sont musulmans. Dans le cas contraire, ils sont considérés comme non croyants ou non musulmans. Ils seront assimilés à une des religions reconnues par l'Islam ou aux infidèles associationnistes.

Quant à la question du clergé, il convient de noter que s'il n'y a pas, dans l'Islam, d'organisation hiérarchique disposant de pouvoirs spirituels et politiques, il existe un corps de docteurs de la loi, juristes apologétiques, qui contrôlent l'orthodoxie et l'application de la Loi religieuse en relation avec le pouvoir étatique. Ce sont les *Ulama* qui jouent un rôle à la fois religieux et civil.

Théoriquement, les grands docteurs de la Loi peuvent affirmer leur indépendance vis-à-vis de l'Etat. Aujourd'hui, le contrôle de l'Etat sur ce domaine personnel est plus étroit encore que dans l'Islam classique. En retour, les *Ulama* contribuent à légitimer les pouvoirs établis et à protéger l'Etat contre les assauts des extrémistes religieux, ou des contestataires laïcs.

La persécution des bahaïs en Iran

Firouzeh Nahavandi

Le présent article est centré sur la question de la persécution des communautés babi et bahaï [1] en Iran (Perse) depuis le XIXe siècle. Les sources portant sur ces mouvements sont très diversifiées et l'interprétation donnée y est parfois très divergente. Il nous semble, même si beaucoup a déjà été fait tant en persan que dans d'autres langues, qu'un travail historique critique et objectif reste encore à accomplir. La qualification de ces mouvements selon les sources et selon l'angle d'éclairage sera évidemment tout à fait opposée. Les bahaïs, par exemple, présentent leur foi comme une nouvelle religion, alors que certains penseurs shiites y voient une hérésie de l'Islam et que certains historiens décèlent et accentuent les aspects politiques et sociaux d'une pensée révolutionnaire. Les écrits sont nombreux et il ne nous appartient pas de nous prononcer sur le débat religieux et théorique que suscitent les mouvements babi et bahaï. Il nous semble qu'il reste encore très passionnel.

Nous nous pencherons ici, après avoir posé le contexte de l'apparition du bahaïsme, sur les persécutions subies par cette communauté. En raison des liens entre le babisme et le bahaïsme, les deux mouvements seront parfois considérés conjointement, même s'il existe de grandes différences aussi à mettre en évidence. A ce propos, il faut noter que, quel que soit l'angle d'éclairage, les écrits se rejoignent sur la question des persécutions et que les témoignages sont convergents quant aux faits et chiffres.

L'article se base sur l'évolution des mouvements en Iran (Perse), lieu de naissance de ceux-ci et où la lutte à leur encontre a été permanente. Il faut néanmoins noter que les tracas subis par ces communautés ne se limitèrent pas à l'Iran. On a même tout à fait récemment pu constater un certain harcèlement au Kirghistan par exemple [2]. Dans beaucoup de pays musulmans, la foi bahaï est considérée comme un danger

pour la religion. En 1986, un clerc égyptien estimait que « un bahaï mérite la peine d'apostat, il doit se repentir ou être tué » [3].

Il faut aussi noter qu'en dépit de la permanence de la lutte contre ces communautés en Iran, les stratégies suivies ont été très différentes si l'on compare, la dynastie kadjar, la dynastie pahlavi ou la République islamique [4].

La communauté bahaï comprend aujourd'hui près de cinq millions d'adhérents éparpillés dans le monde entier. En Iran, leur nombre se situe entre trois cents et trois cent cinquante mille personnes, ce qui en fait la plus grande minorité non musulmane. Les bahaïs n'ont pas de clergé et, selon cette croyance, quiconque le souhaite est capable d'examiner la révélation de Dieu par lui-même et de prendre des décisions sur les problèmes de la vie, après prière, réflexion et consultation. Les écrits bahaï sont supposés faciliter cette quête.

Des conseils élus, appelées Assemblées spirituelles, gèrent les affaires de la foi. Tous les croyants sont éligibles. Le « travail de la foi » est financé par les contributions volontaires des membres. Celles-ci étant considérées comme un privilège, les contributions extérieures ne sont en principe pas acceptées [5].

1. Contexte historique et religieux de l'apparition du bahaïsme

Le bahaïsme est apparu au XIX[e] siècle dans un contexte religieux et politique particulier en Perse (Iran). Il s'est répandu plus tard dans d'autres pays musulmans et en Occident. Le clergé musulman a très vite considéré cette nouvelle croyance comme hérétique. L'Islam shiite constitue le contexte religieux duquel a émergé la foi bahaï, issue des tensions eschatologiques nées à l'intérieur de l'islam mais elle est indépendante de la religion mère.

> La foi bahaï est une nouvelle religion, entièrement indépendante, avec des croyances, des principes et des lois propres qui diffèrent des croyances, des principes et des lois de l'Islam et sont totalement en contradiction avec eux. Aucun bahaï ne peut être considéré comme musulman (Shoghi Effendi, *Dieu passe près de nous*).

La foi bahaï accepte la validité des autres grandes religions, considérées, chacune, comme des chemins vers le salut et l'avancement de la civilisation. Dans une conception évolutionniste de l'histoire humaine, les bahaïs estiment que chaque révélation de Dieu est plus complète que la précédente et que chacune ouvre la voie à la suivante. Selon cette logique, l'Islam, étant la plus récente des religions révélées, est celle qui a été la préparation immédiate de la foi bahaï. Il faut remarquer que pour les musulmans sunnites, Muhammad est le sceau des prophètes, celui qui a clôturé le cycle de la prophétie et a révélé la dernière loi religieuse. L'histoire religieuse de l'humanité est donc close. A cet égard, les musulmans shiites postulent la nécessité de l'existence d'un guide dont la mission serait de révéler le sens caché de cette loi. C'est ainsi que, pour eux, au cycle de la prophétie, clos avec Muhammad, succède le cycle de la *Walaya* ou de l'Imamat qui est celui de la mission des Imams chargés de révéler la face cachée de la mission du prophète [6].

A. Le shiisme, cadre religieux général de la naissance du bahaïsme

En ce qui concerne les principes de base de l'Islam, la foi en la mission des Imams et la foi en la justice de Dieu distinguent les shiites des sunnites. En pratique, c'est

la conception spécifique de l'Imam qui différencie les shiites [7]. L'Imam joue un rôle sinon plus important, du moins aussi important que Muhammad. Dans le vocabulaire courant, c'est celui qui guide ; dans la terminologie shiite, le terme est réservé aux douze descendants du prophète. Ici la notion de guide se double de la notion de guidé. L'Imam est le guide – guidé par Dieu. La doctrine shiite postule la nécessité de l'Imamat en raison du besoin permanent de l'humanité d'avoir un maître incontesté en matière religieuse et un chef infaillible guidé par Dieu. Les Imams transmettent le sens caché du Coran, révélation de Dieu.

Au X[e] siècle, face au problème de la succession des Imams, une solution de compromis est avancée : c'est la doctrine de l'Occultation, selon laquelle le cycle de l'Imamat se termine en 874, date présumée de la disparition du douzième Imam, date à laquelle commence l'Occultation mineure, terme de sept ans au cours duquel l'Imam du temps reste visible à quatre représentants, appelés Bab. La mort du dernier en 940 indique le début de l'Occultation majeure. Il n'y a plus d'intermédiaire humain entre le ciel et la terre et cette situation ne prendra fin qu'au retour du douzième Imam, Imam caché, Imam du temps.

La croyance shiite est millénariste, toutefois la doctrine de l'Occultation empêche toute justification plausible de l'attente de la parousie immanente [8]. C'est ce qui ressort de la dernière lettre de l'Imam caché à son dernier représentant.

> Au nom de Dieu le Compatissant, le Miséricordieux. Que Dieu accorde sa Miséricorde à tes frères pour leur compenser l'épreuve de ton départ définitif ; oui, dans six jours, surviendra ta mort ; prépare-toi et ne nomme pas de successeur à ta place, car voici venu le temps de l'Occultation majeure. Je ne me montrerai plus à personne, sinon avec la permission divine, et cela n'aura lieu qu'au bout d'une longue durée, quand les cœurs ne connaîtront plus la pitié, quand la violence remplira la terre. Sache que parmi mes shiites, certains prétendront avoir vu mon corps matériel. Prenez garde ! Celui qui prétend m'avoir vu matériellement, avant les événements de la fin du temps, celui-là est un imposteur. L'assistance ne vient que de Dieu le Très Haut [9].

En Perse, c'est sous les Safawides qu'apparut un corps de théologiens, les uléma, qui sont, en l'absence de l'Imam du temps, les intermédiaires entre les hommes et les Imams.

B. *Du shiisme au babisme*

Au contraire du sunnisme, où les pratiques sont basées sur la notion de consensus de la communauté (*ijma*) et où l'on a recours au raisonnement analogique à propos de ce qui n'est pas repris dans le Coran, les shiites proclament que seule l'opinion des Imams est infaillible. En leur absence, les juristes essaient de découvrir leur opinion (*ijtihad*). Cette pratique limitée, aux X[e] et XI[e] siècles, se renforça au XVII[e] siècle ; en conséquence de quoi les théologiens juristes (*mujtahids*) émergèrent comme un corps puissant de la jurisprudence shiite. Toutefois, aucun ne peut prétendre à l'infaillibilité et donc à l'autorité suprême dans la communauté. Cette dernière fut constamment contestée dans les rangs mêmes des uléma.

Au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, l'école de théologie akhbari rejeta même l'idée de l'*ijtihad*, la considérant comme incompatible avec l'Imamat et accusant l'école rivale osuli d'avoir recours à des raisonnements identiques aux sunnites. Pour les Osulis,

l'opinion du *mujtahid* basée sur l'*ijtihad* fait office de preuve. Et même si un juriste ne détient pas l'autorité suprême, une hiérarchie est quand même établie ; mais les sources d'autorité peuvent être multiples si bien que, par exemple, la déclaration d'hérésie (*takin*) par un *mujtahid* peut ne pas être endossée par un autre et ne peut être imposée sans l'aval de l'Etat ou de la population.

Au XIXe siècle, cette polémique fut reprise par l'école shaikhi qui rejeta non seulement l'*ijtihad* mais développa une nouvelle conception du pouvoir religieux. Influencé par la philosophie mystique shiite, constamment considérée comme hérétique par les juristes, le fondateur de l'école offre le modèle du « shiite parfait » comme la preuve humaine idéale de l'Imam, l'agent de ce dernier parmi les croyants et la porte vers la connaissance divine. De là fut développée une méthode de compréhension des textes mêlant la recherche philosophique et l'initiation mystique. L'interprétation met l'accent sur l'autorité unique d'un dirigeant spirituel comme détenant la connaissance du divin. Si la tradition shaykhi est progressive en matière de dogme, elle reste politiquement et socialement conservatrice, renforçant une conception élitiste de la connaissance et de la direction de la communauté. C'est de ce mouvement que surgiront ceux que l'on nommera les babis.

En 1844, un jeune marchand de Chiraz, Mirza Ali Muhammad, qui sera connu sous le nom de Bab (entrée ou porte en arabe) annonça qu'il était porteur d'une révélation divine promise depuis longtemps et destinée à transformer la vie spirituelle de l'espèce humaine.

> O peuples de la terre, prêtez l'oreille à la voix sacrée de Dieu. En vérité, la resplendissante lumière de Dieu est apparue parmi vous, investie de ce Livre infaillible, pour vous guider sur les voies de la paix [10].

Le jeune marchand expliquait qu'il était venu pour ouvrir la voie à la révélation universellement anticipée par Dieu à toute l'humanité. Le thème central de son principal ouvrage, le *Bayan*, était l'apparition imminente d'un second messager divin dont la mission serait d'inaugurer l'ère de paix et de justice annoncée dans l'Islam, le judaïsme, le christianisme et les autres religions. Selon le Bab, l'histoire humaine était parvenue à un seuil crucial et l'humanité entrait dans l'ère de sa maturité collective.

En 1848, Husayn Ali, un des disciples du Bab qui sera connu sous le nom de Baha'ullah, adopta le titre de Baha (gloire en arabe), confirmé par le Bab. Il annonça, en 1863, qu'il était le Promis prédit par le Bab. Les fidèles bahaï fixent la naissance de leur religion à celle de la foi babi. Le dessein du Bab s'est réalisé à l'annonce de Baha'ullah [11].

L'apparition du Bab marque ainsi, dans cette croyance, la fin du cycle prophétique et le début du cycle de l'accomplissement. En appelant à la réforme spirituelle et morale de la société persane et en insistant sur l'amélioration de la condition des femmes et des pauvres, le Bab annonçait l'aube d'une nouvelle ère, celle du « jour de Dieu ». Ses prises de position en faveur de l'éducation et de l'apprentissage des sciences nouvelles étaient révolutionnaires.

Le mouvement religieux fondé par le Bab appelait à la révolte contre les enseignements et la direction shiites. Il transforma certaines idées des écoles de pensée non orthodoxes shiites en programme d'action révolutionnaire.

Les interprétations données à cette mouvance sont nombreuses et contrastées. Pour les croyants babi et bahaï, en proclamant une religion nouvelle, le Bab donnait à ses fidèles les moyens de se défaire du cadre de référence islamique et de se mobiliser pour accueillir Baha'ullah. Nul doute dès lors que l'appel à l'instauration d'une société entièrement nouvelle inquiétât les membres de l'ordre établi, religieux et laïque. Les persécutions commencèrent rapidement. Le Bab fut accusé d'hérésie et condamné à mort. Le 9 juillet 1850, la sentence fut mise à exécution à Tabriz devant une grande assemblée de spectateurs. Il ne faut pas oublier que les paroles du Bab survenaient à une époque d'obscurantisme shiite où toute déviation était passible de mort, sans jugement et sur l'ordre d'un *Faqih*. Tuer les hérétiques était même un devoir.

Les écrits des uléma présentent la nouvelle religion comme un danger pour et une attaque de l'Islam. Un certain nombre d'intellectuels de gauche et d'écrits occidentaux y voient une lutte contre le féodalisme et y décèlent une tendance socialisante. Mach-Hoori considère que c'était un renouveau de la pensée religieuse qui aurait pu jouer le rôle qu'a joué le protestantisme en Europe et secouer la torpeur dans laquelle s'était maintenue la religion depuis des lustres [12]. Cet auteur estime qu'en dépit de la persécution féroce, on peut considérer que nombre de revendications actuelles, allant dans le sens de la libération des femmes ou de la libération religieuse, sont tributaires des idées mises en place par le babisme. Il y voit un mouvement de type nationaliste et une manière de se débarrasser de l'Islam. Le fait que des chrétiens et des juifs se convertirent, lui semble une preuve que les adhérents n'y voyaient pas une nouvelle secte de l'Islam.

A l'opposé, certains commentateurs considèrent que cette nouvelle religion ne peut en aucun cas être considérée comme un mouvement libéral, moderne, aux idéaux démocratiques. Au contraire il visait à établir une théocratie, le règne des saints sur terre dans une tradition messianique shiite qui a été combattue pendant des siècles par la hiérarchie religieuse, tant dans la période pré-safawide que post-safawide [13].

Quoi qu'il en soit, la nouvelle religion attira de nombreux adhérents dans la hiérarchie religieuse, chez les intellectuels et parmi le peuple, par son insistance sur la nature évolutive des révélations divines et du fait qu'il n'y avait pas de fin au cycle prophétique, par le fait qu'il fallait modifier les lois religieuses et adapter la religion à son temps et aux circonstances.

Le babisme présentait en outre un attrait particulier pour les Iraniens, dès lors qu'il établissait l'usage du persan au lieu de l'arabe comme langue sacrée, un nouveau calendrier reprenant les anciennes festivités iraniennes et de nouveaux centres de pèlerinage situés en Perse et non en Arabie ou en Iraq. Si on y ajoute la levée de l'interdiction des prêts à intérêts, l'autorisation donnée aux femmes de se mêler aux hommes sur la scène publique, le babisme était un mouvement révolutionnaire hostile à l'*establishment* politique et religieux de l'époque.

La tendance laïcisante sous-jacente au babisme, visant à détruire la hiérarchie religieuse, était en outre attrayante pour les membres inférieurs de la hiérarchie religieuse en rébellion contre l'autorité des *mujtahids*. L'attrait du babisme peut aussi s'expliquer par le fossé qui existait à l'époque entre la croyance populaire et l'Islam savant, la culture des « maisons de thé » (*ghahvékhané*) et celle des mosquées. A la mort du Bab, la communauté se scinda rapidement en de multiples « sectes ».

C. Du babisme au bahaïsme

Parmi les partisans du Bab, Mirza Hussayn Ali, Baha'ullah appartenait à une grande famille fortunée de l'aristocratie persane. A la suite de l'exécution du Bab, il fit partie de ceux qui subirent les violences, la confiscation des biens, l'emprisonnement et l'exil. En 1863, il déclara à Bagdad être celui que le Bab avait promis. Il commença à s'adresser aux dirigeants de son époque, proclamant l'unification prochaine de l'humanité et l'émergence d'une civilisation mondiale. Il exhorta les dirigeants à aplanir leurs différends, à réduire leurs armements et à consacrer leur énergie à instaurer la paix universelle.

Baha'ullah désignera son fils aîné, Abbas Effendi, qui prendra le titre de Abdul-Baha (serviteur de Baha) comme son successeur, ayant le pouvoir d'interpréter ses écrits et d'être le pivot de la communauté. C'est lui qui propagera la nouvelle croyance dans le monde entier par ses multiples voyages. Il expliquera la vision planétaire de son père en des termes compréhensibles pour les Occidentaux.

Cette désignation est considérée par les bahaïs comme le moyen d'empêcher le schisme de se produire dans la foi. Abdul Baha devenait le centre d'unité autour duquel s'articulait le développement de la communauté. Il devenait l'intermédiaire incorruptible chargé de mettre la Parole en pratique et d'édifier une civilisation nouvelle. C'est lui qui mit en place les institutions prévues par son père.

2. Les croyances et l'organisation bahaï

Les bahaïs pensent que l'unité de leur foi vient de la promesse faite par Dieu à l'humanité de continuer à la guider après le décès de Baha'ullah. Cette promesse est connue sous le nom d'Alliance. Cette Alliance intervient à tous les niveaux d'existence du croyant, dans l'organisation de la société comme dans la vie de chacun. Pour les bahaïs, l'Alliance conclue par Baha'ullah est à la fois le renouvellement de la promesse de direction divine et une formule qui en garantit la pérennité. Elle peut se comparer à la lignée d'héritiers, décrite dans le testament de Baha'ullah et qui va de ce dernier à son fils, à son petit-fils et enfin à la Maison Universelle de Justice.

Etre fidèle à l'Alliance, c'est obéir à Baha'ullah en tant que messager de Dieu. En partant de l'idée de l'évolution de l'humanité par étapes, le dessein de Baha'ullah était d'inaugurer la prochaine et dernière étape, celle de l'unité mondiale, ou la grande Paix présagée par toutes les religions. L'idée de l'existence d'un plan divin destiné à orienter l'administration et le développement de la foi est aussi importante chez les bahaïs pour la définition de la croyance que les doctrines sociales et spirituelles. C'est dans le souci de continuité que Abdul Baha définit les responsabilités, les fonctions, les compétences et l'autorité des institutions appelées à lui succéder. Tout comme il avait été nommé centre de l'Alliance par son père, il nommera son fils, Gardien de la foi. Par la suite, c'est la Maison Universelle qui prend la relève. C'est un conseil international élu. Abdul Baha écrira dans son testament :

> La jeune branche sacrée, le Gardien de la cause de Dieu, ainsi que la Maison Universelle de Justice, qui doit être établie par des élections universelles, sont toutes deux sous la garde et la protection de la Beauté d'Abha (Baha'ullah), sous la sauvegarde et l'infaillible direction de sa Sainteté, le Glorifié (le Bab). Tout ce qu'ils décident vient de Dieu. Quiconque n'obéit pas au Gardien ni à la Maison Universelle de Justice n'a

pas obéi à Dieu ; quiconque s'oppose à eux s'est opposé à Dieu. Quiconque les conteste conteste Dieu [14].

Le gardiennat dura trente-six ans et en 1963 fut élue la première Maison de Justice à un niveau international. Elle dirige les affaires spirituelles et administratives de la communauté. Elle est la gardienne et le dépositaire des lieux saints et des propriétés. Elle a le pouvoir de légiférer et la charge de conduire la communauté à travers les aléas d'un monde en mutation. Les élections au sein du bahaïsme se font sans campagne électorale, ce qui rend impossible la publicité des différends. Ce phénomène est renforcé par le fait que les décisions de l'Assemblée sont toujours présentées à l'unanimité. Les institutions, tout en étant élues, ne sont responsables que devant Dieu et non devant les électeurs.

S'il y a une grande continuité entre le babisme et le bahaïsme, ce dernier est néanmoins nettement moins militant et radical et met un accent plus prononcé sur les idéaux de tolérance et de paix. Ce sont ces principes sociaux progressistes comme la tolérance religieuse, l'égalité raciale et celle des sexes, l'harmonie entre la raison et la religion, la promotion de la paix mondiale qui attirèrent des adhérents du monde entier.

Dans la pratique, il y a évidemment un décalage entre ces principes et leur mise en pratique. Par exemple, les femmes, en dépit de l'égalité théorique, sont exclues de la Maison Universelle [15]. Comme cette dernière a condamné la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la question de l'Etat théocratique reste entière. Les racines du bahaïsme se trouvent dans le millénarisme shaikhi, dans le mouvement babi mais aussi dans les débats modernistes qui ont eu lieu dans l'Empire ottoman et avec lesquels ont été en contact les bahaïs exilés. Le millénarisme iranien joint aux réformismes politiques ottoman et khadjar et au modernisme européen forment le contexte de la nouvelle religion [16].

Le bahaïsme, comme toutes les religions de la tradition d'Abraham, est donc basé sur un ensemble de textes sacrés considérés comme divinement révélés. Actuellement, il n'a pas de leader charismatique comme l'ont été Baha'ullah, Addul Baha et Shoghi Effendi. Mais il y a un corps élu qui gouverne et qui est considéré comme divinement guidé et dont l'autorité ne peut être discutée.

La foi bahaï, tout en acceptant les gouvernements des Etats, considère son propre système comme supérieur. Elle se caractérise, comme beaucoup de croyances, par une peur de la dissension interne. La pression à la conformité est donc grande. Celui qui rompt l'Alliance doit être évité par la communauté. La dissidence est, en pratique, difficile. Néanmoins, aujourd'hui certains bahaïs trouvent dans Internet un moyen de communiquer leurs doutes mais aussi de maintenir leur croyance tout en se retirant de l'organisation ou encore en y demeurant sans activité. Le phénomène prenant de l'ampleur, la Maison Universelle a décrété que se dire partisan de Baha'ullah et se retirer de l'organisation est contradictoire. Ces personnes ne sont plus reconnues comme bahaïs [17]. Abandonner la foi bahaï est cependant moins dangereux pour l'organisation que la création d'alternatives internes.

3. La persécution des babis-bahaïs

Nouvelle religion, hérésie ou mouvement politique et social ? Les études à ce sujet restent aujourd'hui encore très contradictoires et le babisme et le bahaïsme mériteraient une approche historique plus poussée et critique. Il n'en reste pas moins que, quelles que soient les sources, elles sont en accord sur les persécutions subies, dès leur apparition, par les communautés babi et bahaï. Nous balaierons ici les XIXe et XXe siècles.

La répression des babis sous la dynastie kadjar fut d'une violence et d'une cruauté inouïes. Comme l'écrit Yann Richard, « en Islam, plus encore que dans les autres religions, l'adhésion à la foi a une valeur collective et si l'on demande au croyant de prononcer la profession de foi (*shah ada*) il n'y a de dieu que Dieu et Mohammad est son prophète », c'est seulement pour confirmer une appartenance communautaire acquise dès la naissance. Celui qui renie cette appartenance prend parti contre la communauté, il est donc désormais considéré comme un traître. L'apostasie est punie de mort quand il s'agit d'un musulman né de parents musulmans. Cette règle est valable quelle que soit la religion vers laquelle se tourne le musulman et même si, par la suite, il se rétracte. La casuistique et la prudence des juristes font qu'en réalité on la met rarement en pratique : la condamnation à mort n'est prononcée que si l'apostasie est publique et qu'elle met la communauté en péril » [18].

A cette période, les babis sont farouchement opposés au clergé qu'ils accusent de toutes les turpitudes.

Le but de la répression, comme l'a écrit Nasser el din Shah à son oncle, c'est de les « faire disparaître de la surface de la terre » [19]. Les références à cet égard sont nombreuses tant en persan qu'en français ou en anglais (comme *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* d'Arthur Gobineau en 1928 ou *A Year amongst the Persian* de E.G. Browne en 1918). La tentative d'assassinat de ce roi n'arrangera pas les choses. Des affrontements armés auront aussi lieu sous Nasser el din Shah et Amir Kabir. A cette période, les uléma soutiennent le roi car ils y voient une manière de consolider leur position. Il y eut dix mille morts chez les babis. Jusqu'aux environs de 1920, l'assassinat des babis ou supposés tels fut la règle.

A l'époque pahlavi, les discriminations prirent une autre forme ; les bahaïs n'avaient pas de personnalité sociale. Ils ont été l'enjeu de rivalités entre les rois et le clergé. Pour accorder quelque chose aux mullahs, les rois pouvaient leur laisser les mains libres et fermer les yeux sur les exactions commises à l'encontre des bahaïs. Toutefois, même si le clergé considérait les bahaïs comme hérétiques, leur situation s'améliora quelque peu à cette période. Ils occupèrent des emplois gouvernementaux (six ministères notamment). Ils ouvrirent leurs propres écoles et purent remplir toutes les fonctions.

Sous la République islamique, les conditions changèrent encore pour se rapprocher de la situation sous les khadjars. La République islamique ne reconnaît pas les bahaïs comme une minorité religieuse, mais les considère comme une secte hérétique. La Constitution déclare que « la religion officielle de l'Iran est l'Islam et la doctrine du shiisme duodécimain ». Les juifs, chrétiens et zoroastriens sont considérés comme minorités religieuses en tant que « gens du livre » et il leur est permis, selon la Constitution et dans les limites prescrites par la loi, de poursuivre leurs rites de

manière privée. Les bahaïs n'étant pas reconnus, la torture, les confiscations de biens et les exécutions sont nombreuses, de même que les pressions pour les pousser à renier leur foi. Les méthodes employées sont évidemment plus modernes. La plus répandue et la plus moderne est la confession publique télévisée.

A. Les méthodes

Depuis l'apparition des bahaïs, les méthodes de persécutions ont été diversifiées. L'une des plus répandues a été le recours à la rumeur et les accusations mensongères ou non fondées. La source des rumeurs était, en général, la mosquée et le but était de terrifier les musulmans et les empêcher d'avoir un contact avec les bahaïs.

Deux types de rumeurs sont courantes : soit l'accusation individuelle ayant trait à des comportements immoraux, soit l'accusation communautaire. Dans la première catégorie, il faut situer l'accusation qui fait du bahaï un païen (*kafir*) et un être souillé (*nadges*), un ennemi de l'Islam. Ces qualificatifs suffisaient à provoquer dans les villages et les villes des exactions contre les bahaïs pouvant aller jusqu'au meurtre. On peut citer en exemple l'épisode du *sagha khané* (sanctuaire) du cheikh Hady Dolat Abadi.

> Au début de la prise de pouvoir de Réza khan (plus tard Réza Shah Pahlavi), la rumeur survint que le sanctuaire musulman en question avait le don de guérir les aveugles et les handicapés moteur. Puis, se répandit l'accusation qu'un bahaï, qui voulait empoisonner l'eau du sanctuaire, était devenu miraculeusement aveugle. C'est alors que des groupes de lamentations furent constitués marchant vers le sanctuaire, invoquant le miracle de l'aveuglement du bahaï. Conjointement, le consul des Etats-Unis avait été convié à photographier la foule. Mais à son arrivée, un homme cria qu'il était venu sous l'ordre des bahaïs. La foule se dirigea alors vers le consul et l'assassina ; le soir même une tuerie collective des bahaïs fut évitée par l'intervention des forces de l'ordre.

Dans le même ordre d'idées, la souillure morale et physique des bahaïs fut constamment évoquée. Ainsi par exemple, circula la rumeur selon laquelle, lors de leurs rassemblements, les bahaïs éteignent les lumières et qu'à ce moment, hommes et femmes copulent éhontément.

La deuxième catégorie de rumeur porte sur les liens et les connivences supposés des bahaïs avec l'étranger, ce qui véhicule l'idée que les bahaïs sont des traîtres à la patrie ou des sans patrie.

Au début du mouvement constitutionnaliste [20], le cheikh Nouri (qui en était un opposant farouche) avait monté une tente au rond-point *toupkhané* et lisait au public l'un des livres sacrés bahaïs en expliquant que la révolution constitutionnelle avait été prédite par Baha'ullah et que si les gens suivaient le mouvement révolutionnaire, ils contribueraient à la réalisation des prédictions de Baha'ullah.

Le terme bahaï était utilisé comme insulte puisque les constitutionnalistes traitaient les conservateurs de bahaïs et vice versa. Un des slogans utilisés était : « nous sommes des musulmans, nous ne voulons pas de république ». Le bahaïsme a été constamment accusé d'être la création de l'étranger, de la Russie des tsars en premier lieu. Ainsi fut édité un livre supposé être l'œuvre du diplomate russe Dogorouky dans

lequel ce dernier explique comment il a créé les bahaïs. Cet ouvrage s'apparente aux *Protocoles des Sages de Sion*.

L'Empire ottoman fut aussi accusé, puisque les lieux saints et la Palestine qui accueillit les exilés faisaient alors partie de l'Empire. A la suite du voyage de Abdul Baha aux Etats-Unis, c'est ce pays qui fut accusé, tout comme la Grande-Bretagne et plus tard Israël, de le soutenir. Les bahaïs furent aussi considérés en pays musulman comme les espions du sionisme. L'accusation d'espionnage pour les Etats-Unis et pour le sionisme est usuelle sous la République islamique, tout comme celle d'être franc-maçon. Actuellement, les liens avec l'Ancien Régime font aussi partie des accusations contre les bahaïs.

Par ailleurs, le clergé qui accuse aujourd'hui les bahaïs d'être partisans de l'Ancien Régime, les accusait d'être contre le shah avant 1978.

En 1955, pendant le mois de ramadan, un discours enflammé du hojatol eslam Falsafi, relayé par la radio nationale, provoqua une vague de violence à l'encontre des bahaïs. A cette période, le chef des forces armées Batmanghélitch donnait le premier coup de pioche de la destruction du centre bahaï. L'ayatollah Boroudjerdi qualifia, quant à lui, les accusations de Falsafi et les diverses exactions de « service rendu à l'indépendance du pays et de sauvegarde de la royauté, du gouvernement et du peuple iranien » dans une lettre publiée dans le journal *Etélaat* en date du 19-2-1334 (soit en avril 1955).

Les accusations portant sur les tares morales individuelles sont aujourd'hui moins nombreuses ; ce sont les accusations de traîtrise qui ont surtout pris le relais. Les publications officielles actuelles font toutes référence à la vision mondialiste, à la traîtrise, et aux bahaïs comme suppôts de l'impérialisme et du sionisme.

Parmi les groupes organisés prenant comme cibles les bahaïs, il faut évoquer les *Fédayiné islam* et les *Hodjatiyé*. Le premier groupe n'a jamais hésité à continuer à persécuter des bahaïs et n'en a pas été empêché par les différents gouvernements qui étaient par ailleurs la cible de leur attentat terroriste. Le second groupe serait à la base de la répression des bahaïs après l'attentat contre le roi en 1953, lorsque le général Zahédi occupa les locaux centraux des bahaïs.

B. La persécution des bahaïs sous la République islamique

Même si tout au long du XIXe siècle, les bahaïs d'Iran ont été persécutés, la prise de pouvoir des islamiques en Iran, en 1979, systématisa ces persécutions.

Plus de deux cents bahaïs ont été exécutés ou tués, plus d'une centaine arrêtés. Des milliers d'entre eux ont été privés de leur emploi, de leur pension et des opportunités de travail et d'éducation. Tous les centres administratifs bahaï ont été fermés et interdits. Les lieux de culte mis sous scellé, soumis au vandalisme ou détruits. Les bahaïs font partie de la catégorie des « infidèles non protégés ».

En 1983, le procureur général de la République islamique Sayyid Hussayn Musavi Tabrizi déclara dans une interview que toutes les organisations bahaï étaient illégales et que toute participation à celles-ci serait considérée comme un acte criminel. L'Assemblée nationale bahaï fut mise hors la loi.

En réponse à cette condamnation, l'Assemblée nationale envoya une lettre ouverte à deux mille personnalités, récusant les accusations et présentant un ensemble de demandes [21].

Lettre du 3 septembre 1983

La communauté bahaï demande au procureur général

1. de faire arrêter les persécutions, les arrestations, la torture et l'emprisonnement des bahaïs sous prétexte de crimes supposés ou d'accusations non fondées ;
2. de garantir leur sécurité physique, leurs biens et leur honneur ;
3. d'accorder la liberté de choisir leur lieu de résidence, le choix de leur profession, le droit d'association sur base de la Constitution de la République islamique ;
4. de restaurer les droits qui leur ont été déniés ;
5. de permettre aux employés bahaï de reprendre leur emploi et de leur rembourser les sommes dues ;
6. de relâcher les prisonniers ;
7. de lever les restrictions imposées à la jouissance des biens des bahaïs ;
8. de permettre aux étudiants bahaï qui souhaitent étudier à l'étranger de bénéficier des mêmes facilités que les autres ;
9. de permettre aux étudiants à l'intérieur du pays de poursuivre leurs études ;
10. de rétablir les cimetières et permettre aux bahaïs d'enterrer leurs morts selon leur rituel ;
11. de garantir la liberté de rites, de conduire les funérailles, les mariages ;
12. de mettre fin à l'arrestation et l'emprisonnement de toute personne soupçonnée d'avoir appartenu auparavant à une organisation bahaï.

Le rapport sur les libertés religieuses en Iran résume bien la situation des bahaïs. Au niveau de la pratique religieuse, même si la Constitution stipule que « personne ne peut être molesté pour ses croyances », les membres des minorités non protégées ne jouissent d'aucune liberté d'activités. Les bahaïs sont considérés non comme un groupe religieux mais comme membres d'une organisation (« secte ») politique interdite.

Quoi qu'il en soit, les minorités religieuses subissent des restrictions à différents niveaux.

Les membres de celles-ci ne peuvent être élus dans aucune assemblée représentative, hormis les sièges qui leur sont réservés au Parlement. Ils peuvent voter mais ne peuvent accéder à la présidence.

Dans le domaine de l'emploi, les règles sont strictes. Ils ne peuvent, par exemple, pas diriger d'écoles, travailler dans l'armée, la sécurité ou la justice. Dans le secteur public, les employés sont engagés selon leur connaissance de l'Islam et leur stricte observance des lois et des pratiques. Les candidats étudiants doivent passer un examen de théologie poussée avant d'accéder aux études qu'ils désirent poursuivre.

4. Conclusion

Depuis leur apparition au XIXe siècle, les babis, dont une majorité suivra Baha'ullah et le bahaïsme, ont été considérés par le clergé shiite comme hérétiques. Nul doute, comme l'écrit Denis MacEoin [22], que le traitement et le sort réservés aux

hérétiques est central dans l'auto-identification des orthodoxies. Etudier comment une hérésie est contrôlée et traitée est crucial pour comprendre le système dominant.

Les mouvements babi et bahaï ont été considérés comme un danger pour l'ordre social et politique. En Iran, selon la puissance et l'insécurité ressentie par les dirigeants, ils furent réprimés avec plus ou moins de force. La période pahlavi qui se caractérise par une relative sécularisation du pays sera plus favorable aux bahaïs. Les modernistes, comme Akhundzadeh, se sont aussi élevés contre le babisme, considérant qu'insister sur une nouvelle foi détournait la population des problèmes réels de la modernisation.

Notes

[1] Sur les bahaïs, voir H.C. ADAMSON et Ph. HAINSWORTH, *Historical Dictionary of the Bahaï Faith* (1997) ou le site official www.bahai.org.

[2] Igor Rotar, *Kyrgystan « Police illegaly harras Bahais »*, Russia Intercessory Parayer Network, http://www.ripnet.org/strategies/religions/kpihb.htm

[3] *AL-Liwa' al-Islami*, Le Caire, 23 janvier 1986.

[4] A cet égard, voir entre autres l'excellent ouvrage en persan *Les bahaïs et l'Iran*, publié au Luxembourg par les éditions Publication of Horizonte en 1986.

[5] Pour les données relatives à la foi bahaï, voir les différentes publications émanant de l'organisation bahaï.

[6] La Perse est devenue shiite au XVIe siècle, lorsque la dynastie safawide déclara le shiisme religion d'Etat. L'Iran est actuellement l'un des seuls pays à majorité shiite duodécimane (doctrine qui considère que la succession du prophète va à Ali, cousin et gendre du prophète et à ses onze descendants).

[7] Voir pour le shiisme, l'œuvre inestimable d'Henri Corbin, plus spécialement *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 7 volumes.

[8] Voir Amir Arjomand, S.A, « Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shiite Iran », dans *Archives Européennes de Sociologie*, 20, (1), 1979, p. 59-109.

[9] Texte cité par M.A Moezzi, « Le sh'isme doctrinal et le fait politique », dans *Iran une première république*, Paris, édition SA, p. 59-91.

[10] *Sélection des écrits du Bab*, Bruxelles, Maison d'édition bahaïe, 1997.

[11] Voir Peter Smith, *The Babi and Baha'i Religions : From Messianic Shi'ism to World Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ou encore William Hacher et Douglas Martin, *The Baha'i Faith : The Emerging Global Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1985.

[12] Delâram Mash-hoori, *Du rôle de la religion dans l'histoire sociale de l'Iran*, 2 vol. en persan, éd. Khavaran, France, 1379.

[13] Mangol Bayat, *Iran's First Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

[14] *Le testament d'Abdul-Baha*. Bruxelles, Maison d'Editions Bahaïes, 1984, p. 59.

[15] Lettre du 7 avril 1999, citée par Karen Bacquet, « Enemies Within : Conflict and Control in Baha'i community», dans *Cultic Studies Journal*, vol. 18, p.109-140.

[16] Voir Juan Ri Cole, « Iranian Millenarism and Democratic Thought in the Nineteenth Century Middle East », dans *International Journal of Middle East Studies*, vol. 24, février 1992, p. 126.

[17] Voir Karen Bacquet « Enemies Within : Conflict and Control in the Baha'i community », dans *Cultic Studies Journal*, vol. 18, p. 109-140.

[18] *L'Islam chiite*, Paris, Fayard, 1991, p. 99.

[19] Cité dans Husayn Maki, *Histoire de l'Iran* en persan et repris dans *Les bahaïs et l'Iran*, *op. cit.*

[20] Mouvement rassemblant de nombreux nationalistes, intellectuels, francs-maçons et des membres du clergé et qui aboutit à l'octroi par le roi de la constitution de 1906.

[21] http://bahaï-library.org/nsa/ban.bahais.iran.htlm

[22] « *The Trial of the Bab : Shi'ite Orthodoxy Confronts its Mirror Image* », Occasional Papers in Shaykhi, Babi and Baha'i Studies, N° 1, may 1997.

L'implication du pouvoir en France dans le « classement » entre sectes et religions : l'« exception » française

Massimo Introvigne

Ma contribution ne porte pas sur la lutte anti-sectes en France. D'excellentes études de ce qui se passe en France ont été présentées à l'occasion de plusieurs colloques et il n'est pas nécessaire d'en répéter l'histoire ici. Mon but est plutôt d'essayer de répondre à une question fréquemment posée : « Pourquoi, précisément, la France se distingue-t-elle de ses voisins européens sur le problème des sectes ? ». Dans le numéro de juin 2001 du *Journal for the Scientific Study of Religion*, une discussion sur ce point a été introduite par un article de Jim Richardson et de moi-même [1] centré sur la façon dont on utilise, en Europe, la métaphore du lavage de cerveau pour légitimer la discrimination des minorités religieuses. Le *Journal* a publié aussi les réactions de Christopher Soper et de Thomas Robbins à notre article [2]. L'un comme l'autre aurait aimé une analyse plus approfondie de la raison précise pour laquelle certaines choses se déroulent en France alors qu'elles n'apparaissent pas ailleurs. Si Robbins convient comme nous [3] qu'il faut remonter à la Révolution et à la tradition des Lumières pour trouver les racines de cette situation, Soper est persuadé que nous avons sous-estimé l'influence des églises majoritaires, toujours méfiantes à l'égard de leurs petits concurrents.

Le débat dans le *Journal for the Scientific Study of Religion* avait été conclu avant que Danièle Hervieu-Léger ne publie son livre *La Religion en miettes ou la question des sectes* (2001), dans lequel elle étudie spécifiquement la question des particularités françaises en matière de lutte contre les « sectes ». Hervieu-Léger n'est pas ce que l'on pourrait appeler, dans certains milieux, une « apologiste des sectes ». De fait, elle n'a jamais participé aux protestations internationales des universitaires contre les activités anti-sectes du gouvernement français [4] et elle confirme dans son livre, qu'à son avis, il est normal que le gouvernement exerce un certain contrôle sur l'activité religieuse et notamment sur les sectes. Hervieu-Léger critique toutefois la

loi française anti-sectes de 2001, et reconnaît que la question des sectes a fait l'objet d'une « dramatisation extrême » [5] et que des mesures politiques sont parfois prises sur la base d'informations erronées qui émanent d'organisations anti-sectes ou d'anciens membres, et de la notion controversée de lavage de cerveau [6]. Au-delà de cette critique, l'objectif principal de Hervieu-Léger est d'expliquer pourquoi la France, un pays plutôt connu pour ses querelles internes, affiche au niveau de la politique et des médias une unanimité suspecte en matière de sectes. Ce que je voudrais proposer ici est une discussion des trois principales réponses que l'on pourrait apporter à la question « Pourquoi en France ? », et ceci en débat idéel avec Danièle Hervieu-Léger.

Tout d'abord, la France, depuis la Révolution et même avant la Révolution, a eu une tradition antireligieuse quelque peu unique. Naturellement, l'anticléricalisme et la libre pensée sont des phénomènes internationaux, mais la marque française a ses particularités spécifiques propres. Certains, nous rappelle Hervieu-Léger, souhaiteraient « arracher les consciences à l'influence de représentations jugées radicalement contradictoires avec la raison et l'autonomie » [7]. Ce souhait, ou rêve, explique ce que la sociologue française appelle « une méfiance viscérale (même si elle est rarement explicitée) envers la croyance religieuse comme telle » [8]. Cette tradition n'essaye pas seulement de limiter l'influence sociale de la religion, mais veut aussi que l'on soit véritablement persuadé que le fait d'extirper la croyance religieuse est tout autant désirable que possible. La « laïcité active » à la française est ici différente du *secular humanism* anglo-américain. Il s'agit d'une laïcité que l'on transmet aux nouvelles générations par le système de l'école publique, qui est son bastion, et qui se manifeste de différentes façons. Si elle est évidente pour les Français, elle est beaucoup plus difficile à comprendre pour un Américain ou un Italien.

Lors d'une élection générale en France, presque tous les « grands » candidats en lice réaffirment leur engagement envers la laïcité, et ce serait vraiment exceptionnel de les entendre faire tout type de commentaire religieux ou d'appels à Dieu ou au christianisme. Sans même mentionner les Etats-Unis, lors des dernières élections générales italiennes de 2001, les deux candidats se sont proclamés bons catholiques, et se sont entretenus très publiquement avec des évêques et cardinaux au cours de leurs campagnes électorales, en dépit du fait que l'un est divorcé et que l'autre, qui avait commencé sa carrière politique en tant que militant anticlérical, n'était revenu au catholicisme que récemment. En second lieu, si (comme je le crois) la culture populaire est un miroir des préjugés nationaux, les Français comme les Anglais aiment beaucoup le roman policier ; mais une comparaison entre Sherlock Holmes ou les héros d'un Edgar Wallace (1875-1932) et Arsène Lupin, le gentleman cambrioleur français créé par Maurice Leblanc (1864-1941), se révèle être très instructive. Tous ces personnages se retrouvent très souvent confrontés de très près à la mort (ne serait-ce que pour survivre à la dernière minute, prêts pour le prochain épisode). Les personnages de Wallace prient souvent, et Sherlock Holmes, dont l'auteur est un catholique déchu devenu spirite, trouve son réconfort dans une vague spiritualité. Lupin (sans aucun doute, assez étrangement pour ses lecteurs de pays n'ayant pas de fortes traditions nationalistes) attend souvent ce qu'il pense être sa mort imminente avec des pensées patriotiques sur la République et la France. Et, si l'on veut y inclure la bande dessinée, on y voit le héros national français, Astérix, défendre férocement

l'autonomie de son village gaulois contre Jules César, ses dieux et son mode de vie romain. La métaphore (la France qui résiste à Rome) est ici évidente.

En troisième lieu, de tels sentiments trouvent, en France, une justification philosophique dans la distinction qui est faite (encore récemment, dans des documents et interventions de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes) entre « liberté de croyance » et « liberté religieuse ». La « liberté de croyance » est interprétée comme la liberté d'arriver à des conclusions autonomes individuelles sur la religion en dehors de toute contrainte extérieure. Récemment, le « lavage de cerveau » (ou « manipulation mentale ») [9] a offert une métaphore bien pratique pour définir ces contraintes externes, mais la controverse existait depuis longtemps déjà. Lorsque, au début du XXe siècle, le gouvernement d'Emile Combes (1835-1921) dissout les ordres religieux catholiques, aussi bien masculins que féminins, en obligeant des religieux et religieuses à rentrer chez eux ou à quitter collectivement la France, il déclara bien qu'il était en train de protéger leur « liberté de conscience », plus essentielle que la liberté institutionnelle des ordres religieux et de l'Eglise catholique. Il en est de même aujourd'hui pour les « sectes ». Lors de la Réunion supplémentaire sur la liberté religieuse organisée à Vienne, le 22 mars 1999, par l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), le secrétaire de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes, Denis Barthélémy, en réponse aux critiques émises par les rapporteurs invités par l'OSCE à introduire le débat sur le pluralisme religieux (dont moi-même), exposa la position française d'une façon très intéressante. Il déclara que la « liberté de religion » et « la liberté de croyance » sont deux concepts tout à fait différents et peuvent effectivement entrer en conflit. « La liberté religieuse » (une « liberté collective d'expression et de pratiques » pour les églises et les mouvements) peut être limitée pour protéger la « liberté de croyance », qui est la « liberté individuelle » de penser et de croire sans que des contraintes externes pèsent sur la liberté individuelle. La France protégera ses concitoyens contre toute contrainte envers la formation de leur « croyance » individuelle, conclut M. Barthélémy, en ajoutant que, si les enfants ont besoin de protection, il existe aussi un « adulte à protéger » dans ce domaine. La protection des individus contre des groupes peut apparaître comme une option légitime dans le cadre d'une théorie générale de la liberté personnelle. Toutefois, le discours de M. Barthélémy sous-entendait que la liberté individuelle de chaque citoyen de se forger « librement » sa croyance serait protégée, si nécessaire, *contre le souhait même de l'individu*, précisément parce que – étant soumis au lavage de cerveau ou à la manipulation mentale – il pense avoir accepté une croyance « librement », alors qu'en réalité ce n'est pas le cas [10]. La référence apparemment libérale à la « liberté de pensée » cache ici en fait la présupposition, selon laquelle *le gouvernement sait mieux que ses citoyens*, « adultes à protéger », où résident leurs véritables libertés et leurs meilleurs intérêts.

Un deuxième élément semble avoir été négligé par la plupart des observateurs de la peur française des sectes ; ici, encore, c'est l'ouvrage d'Hervieu-Léger qui peut nous servir de référence. La laïcité, dit-elle, n'est pas seulement devenue une composante essentielle de l'*ethos* et de la culture françaises, elle est également intégrée dans le système législatif national. Pendant quelques années, certains leaders de la Révolution française ont peut-être réellement cru que l'on pourrait tout simplement détruire la

religion en France. Toutefois, Napoléon savait fort bien que c'était impossible, non pas tellement parce qu'il était moins libre-penseur que ses prédécesseurs, mais parce qu'il était plus réaliste. En conséquence, il créa le modèle français d'une Eglise encadrée par l'Etat. Paradoxalement, alors que le modèle de Napoléon fut imaginé pour protéger l'Etat contre l'influence de l'Eglise catholique, il conçut en même temps la religion en général sur la base du modèle catholique. L'Eglise catholique se vit accorder un certain degré de liberté tout en étant placée dans un système de contrôle d'Etat. L'idéal de Napoléon, et de ses successeurs, était d'avoir un contrôle territorial basé sur le système catholique des diocèses et des paroisses, avec un préfet de police derrière chaque évêque et un chef local de Gendarmerie derrière chaque curé [11]. Sur le long terme, le système a fonctionné, particulièrement après que l'Eglise catholique, qui avait résisté pendant des décennies, eut considéré qu'il était bénéfique de s'y conformer, dans le cadre de la politique de ralliement inaugurée par le pape Léon XIII (1810-1903). Hervieu-Léger note qu'en France, notamment après le ralliement, l'Eglise catholique assura même un certain travail de «police» au nom de l'Etat [12]. L'Eglise catholique était tellement majoritaire en France que l'on pensait que, si une forme de religion bizarre ou dangereuse devait voir le jour, elle le ferait probablement au sein même de celle-ci. La fonction de «police» ainsi confiée aux évêques et aux curés consistait à prendre des mesures répressives avant que l'Etat ne le fasse. Plusieurs études universitaires ont décrit le fonctionnement de ce système autour des apparitions de la Vierge Marie et des pèlerinages qui s'ensuivirent à Lourdes et La Salette, deux événements présentant un risque potentiel d'éclatement pour la laïcité et le modèle français. En fait, de récentes études montrent que seule une minorité d'anticléricaux extrémistes a sérieusement envisagé de supprimer les pèlerinages. Au contraire, le modèle français fut mis à contribution précisément pour les contrôler, et la hiérarchie catholique coopéra souvent en réprimant les interprétations sur les apparitions de la Vierge qui étaient susceptibles d'être antigouvernementales, ou l'activité d'opposition politique autour des chapelles [13]. Les ouvrages de ces chercheurs sont fascinants en ce qu'ils montrent la particularité du système français et la manière dont il s'est développé dans des domaines inattendus. Lorsqu'un nouveau sanctuaire fut construit à La Salette, par exemple, l'évêque local dut compter avec les réglementations qui, certes, autorisaient la construction de nouvelles églises, mais prévoyaient aussi qu'une bureaucratie administrative contrôle non seulement quand et où elles étaient construites, mais aussi par quel architecte et dans quel style architectural [14].

Contrôler le catholicisme revenait donc à contrôler en France «la» religion; toutefois, Napoléon lui-même s'occupa également des principales minorités, en essayant de les faire entrer dans une structure conçue à l'origine selon le modèle de l'Eglise catholique romaine avec ses diocèses et ses paroisses. Si ce fut chose assez facile avec les protestants français, ce le fut moins avec les Juifs. Mais Napoléon y parvint finalement grâce à la création de cette institution particulière à la France (et reprise en Belgique) qu'est le Consistoire israélite, par lequel le judaïsme français «se coule dans un cadre organisationnel démarqué, pour l'essentiel, de celui de l'Eglise catholique» [15]. De nos jours, note Hervieu-Léger, des ministres français de l'Intérieur ont essayé de créer une «organisation de l'Islam» similaire «en se défendant tous, de

façon significative, de « se prendre pour Napoléon » ! » [16]. Bref, le modèle français peut s'accommoder d'autres religions, mais seulement dans la mesure où elles entrent dans un modèle conçu selon celui de l'Eglise catholique romaine et offrent, en échange, une sorte de ralliement, c'est-à-dire une garantie de leur loyauté à la République et une promesse de ne pas contester la laïcité de façon explicite. Ce qui se coule assez facilement dans le moule préparé sur la base du modèle catholique est alors classé comme « religion » ; ce qui reste irréductible à ce moule, comme « secte ».

La troisième réponse à apporter à la question « Pourquoi en France ? » pourrait partir d'une comparaison entre la France et l'Italie. Les Français considèrent souvent la tolérance des minorités religieuses et des « sectes » qui existe en Italie comme quelque chose de surprenant. Après tout, l'Italie a connu (après 1870) une longue période d'anticléricalisme institutionnel calqué sur son homologue français, en prenant aussi des mesures similaires pour contrôler la religion. La différence étant aujourd'hui, comme le suggère Danièle Hervieu-Léger [17] qu'en Italie les catholiques romains pratiquants constituent encore une proportion significative (en fait, plus d'un tiers) de la population totale, alors qu'ils constituent moins de 10% de la population française et que l'Eglise catholique, en général, et sa culture apparaissent en Italie toujours comme très fortes. Ce n'est pas le cas en France, où le catholicisme se vide de son sens sur le plan culturel, générant ainsi des réactions anxieuses tant de l'Eglise que de l'Etat. Bien qu'institutionnellement anticlérical, le modèle français reposait fortement sur le pacte conclu avec l'Eglise catholique en vertu duquel celle-ci devait garder la religion sous surveillance et détecter rapidement toute minorité religieuse anticonstitutionnelle. La crise actuelle de l'Eglise catholique française signifie qu'elle n'est plus en mesure de tenir sa fonction de « police », et l'Etat devient de plus en plus inquiet de la capacité de l'institution catholique à contrôler effectivement un marché religieux fraîchement déréglementé. D'autre part, dans un pays comme l'Italie, la puissance de l'Eglise catholique contribue à ce que l'Etat soit confiant dans le fait que la situation religieuse, en général, est sous contrôle et que les nouvelles minorités ne représentent pas une menace réelle.

Hervieu-Léger semble confirmer le point de vue que j'exprime avec Jim Richardson [18] à savoir que, dans la question des « sectes », la laïcité est plus importante que la peur de la concurrence des églises établies, et joue un rôle déterminant dans l'explication de la situation française. Danièle Hervieu-Léger note que l'Eglise catholique romaine est elle-même divisée sur la question des « sectes ». Alors que la Conférence épiscopale est souvent critique à l'égard des lois et des campagnes anti-sectes (craignant aussi que, par l'utilisation de l'argument du lavage du cerveau, elles puissent être facilement étendues à certains mouvements et institutions catholiques), il existe des prêtres, des religieuses et des évêques qui, à titre individuel, coopèrent très volontiers avec l'entreprise anti-sectes. Toutefois, leur présence n'en fait pas pour autant des leaders du mouvement anti-sectes français, et la hiérarchie catholique est plus active pour freiner les croisades anti-sectes que pour jeter de l'huile sur le feu. En fin de compte, on a l'impression qu'en France, l'Eglise catholique ne pèse pas de façon significative sur l'orientation des choix du gouvernement en ce domaine.

Si, comme Hervieu-Léger et nous-même le pensons, la panique anti-sectes en France s'avère être une conséquence directe de l'organisation publique particulière de

la religion dans ce pays (et de sa crise actuelle), cela la rendrait difficile à exporter à l'étranger. Les dirigeants des organismes officiels anti-sectes français ont essayé de porter la bonne parole à l'étranger, avec des degrés de réussite assez mitigés. Jusqu'à présent, seul le canton suisse de Genève semble préparé, dans une certaine mesure, à les suivre. En Belgique, l'Observatoire des sectes a adopté progressivement une attitude plus modérée que celle de son homologue français. Aux Etats-Unis, même les éléments anti-sectes qui se considèrent comme des *secular humanists* (alors que d'autres s'opposent aux «sectes» au nom du protestantisme évangélique) ne sont pas sûrs de devoir soutenir les mesures françaises. Après tout, comme le note Hervieu-Léger, la séparation américaine était destinée à protéger la religion (et, occasionnellement, l'irréligion) de l'Etat, alors qu'en France la séparation est destinée à protéger l'Etat contre la religion [19]. Il arrive que la Russie et la Chine déclarent s'inspirer du modèle français pour réprimer leurs minorités religieuses, mais il s'agit là d'un argument purement rhétorique, puisque leurs motivations sont, de toute évidence, différentes.

Finalement, nous pouvons nous demander dans quelle mesure la compréhension de la particularité française peut aider ceux qui souhaitent pour la France une attitude plus respectueuse des minorités religieuses. Bien que désireuse de défendre certaines activités de son gouvernement face aux critiques internationales (notamment américaines), Danièle Hervieu-Léger se pose aussi cette question. Elle est, tout d'abord, encouragée par la récente distinction établie par la Mission interministérielle de lutte contre les sectes entre les «sectes absolues» (représentées par la Scientologie et quelques autres) et les autres sectes considérées comme telles par les rapports parlementaires de 1996 et 1999, qui seraient moins dangereuses. Peut-être, en déduit-elle, le gouvernement se concentrera-t-il uniquement, et à juste titre, sur les «sectes absolues» et laissera-t-il les autres tranquilles. Peut-être: mais le problème qui se pose ici est de savoir si le gouvernement français agit sur la base d'informations fiables ou erronées. Hervieu-Léger reconnaît que le problème existe, et avance que ce n'est pas seulement une opinion exprimée par des «juristes et sociologues», mais par les juges français eux-mêmes, qui ont récemment jugé le président de la Commission parlementaire de 1999 coupable de diffamation pour avoir qualifié de secte l'anthroposophie sur la base de rapports parlementaires pour lesquels, selon les juges français, la recherche qui a été effectuée ne semble pas «sérieuse» [20]. Le manque d'investigations de terrain sérieuses sur plusieurs nouveaux mouvements religieux est d'ailleurs un véritable problème en France, où les universitaires ont été systématiquement découragés de s'occuper de ce genre d'investigation. Pourquoi un travail de recherche qui n'est pas jugé comme étant sérieux serait-il considéré comme plus fiable dès lors qu'il ne concernerait que les «sectes absolues»? En fait, Hervieu-Léger se fonde elle-même, occasionnellement, sur des informations erronées sur ces groupes. Par exemple, elle écrit que la Scientologie s'est vu refuser l'exonération fiscale en Italie [21]. Ceci constitue toutefois une mauvaise interprétation de l'arrêt *Bellei* de la Cour de Cassation italienne (16 décembre 1999-23 février 2000), qui considéra comme non religieux les services proposés aux drogués par Narconon, organisation liée à la Scientologie. En tant que tels, ces services ne sont pas exonérés d'impôts, mais l'exonération d'impôts et la nature religieuse des services d'*auditing*

offerts par l'Eglise de Scientologie (une entité légale différente de Narconon) avaient précédemment été reconnus par des arrêts précédents de la même Cour de Cassation (y compris le monumental arrêt *Bandera* de 1997, véritable encyclopédie des arguments de droit sur la nature de la Scientologie) et n'ont pas été révoqués par *Bellei*. Ce n'est pas pour être pédant que je cite cette erreur factuelle. Ce qui est intéressant ici, c'est que l'on retrouve cette fausse interprétation de *Bellei* dans des documents de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (qui s'appuie, à son tour, sur des déclarations insérées sur Internet par des éléments anti-sectes). Que ce type d'information puisse faire son chemin en France jusqu'à des travaux universitaires de premier plan, confirme le sérieux problème existant dans ce pays lorsqu'il s'agit d'obtenir des informations fiables sur les « sectes ».

Danièle Hervieu-Léger prédit aussi que la mondialisation aura des conséquences dans ce domaine pour la France. Elle considère que les fonctionnaires français qui sont persuadés qu'ils pourront convertir les autres pays à leur évangile anti-sectes sont bien naïfs. Il est plus probable, en partie à la suite des procès engagés devant des cours et tribunaux internationaux, que la France devra adapter ses particularités idiosyncratiques sur la religion à un scénario globalisé. Hervieu-Léger pense, et espère aussi, que la France ne sera pas forcée d'abandonner entièrement ses particularités, et, comme de nombreux autres universitaires et personnages politiques français, elle est surtout clairement opposée à une internationalisation du modèle américain. D'un autre côté, à l'exception peut-être des « sectes absolues », elle espère que le problème du rejet par la société des nouvelles religions impopulaires ou « étranges » pourra trouver des solutions raisonnables dans une France qui serait prête à rejeter son modèle de religion contrôlée par l'Etat et trop fortement empreinte du modèle catholique romain. D. Hervieu-Léger pense qu'aucun gouvernement français n'acceptera un laissez-faire américanisé en matière de religion dans un futur proche, mais que la France devra pourtant se défaire de son modèle de contrôle fondé sur le catholicisme, si elle veut éviter les accusations de discrimination. Hervieu-Léger propose que l'Etat ne devienne pas moins, mais (jusqu'à une certaine mesure) plus (ou plus véritablement) laïc, entre autres, en créant un Conseil supérieur de la laïcité. Quelle serait l'efficacité de ces mesures ? Je l'ignore, mais il semble ici que les critiques provenant de l'étranger (notamment des Etats-Unis) génèrent immédiatement une réaction nationaliste (et anti-américaine) auprès des médias et des pouvoirs publics français mais risquent, à long terme, d'avoir une certaine influence sur les points de vue français.

Il existe cependant un facteur non mentionné par D. Hervieu-Léger qui peut s'avérer tout aussi déterminant dans la destinée future de la « guerre des sectes » en France. Le gouvernement et les médias s'appuient tous deux sur une information pré-interprétée par les mouvements anti-sectes avant de faire leurs observations ou leurs choix politiques. Dans d'autres pays, les récits anti-sectes sur les nouveaux mouvements religieux sont en concurrence avec un récit universitaire (au Royaume-Uni ou en Italie, l'information véhiculée par des centres tels que INFORM et CESNUR joue certainement un rôle significatif), tandis qu'en France, cette concurrence de récits est presque inexistante. La masse envahissante de l'information disponible sur les groupes catalogués comme « sectes » provient de sources anti-sectes (occasionnellement, et dans une mesure beaucoup plus limitée,

d'une littérature catholique hérésiologique). La situation fait penser au serpent qui se mord la queue : les universitaires français, bien que très capables de commentaires généraux, sont réticents à s'engager dans un travail de recherche de terrain et à réaliser des études monographiques sur les mouvements controversés. En effet, en raison de la prépondérance des récits anti-sectes, ils seraient catalogués comme des « défenseurs des sectes » [22]. D'un autre côté, tant que les récits concurrents des universitaires ne seront pas produits, les récits anti-sectes conserveront leur monopole virtuel.

Les problèmes de ce type résistent notoirement à tout essai de résolution rapide. Toutefois, le marché des récits est, à son tour, en cours de mondialisation et les réseaux académiques européens et internationaux, proposant une information indépendante sur les minorités religieuses qui s'oppose au récit anti-sectes, vont finir par constituer des ressources internationales que les médias et les autorités français auront de plus en plus de mal à ignorer. C'est dans cette perspective que l'université, et des ouvrages comme celui-ci, pourraient avec le temps, être en mesure de contribuer, au moins indirectement, à la création en France d'une attitude plus similaire à celle de plusieurs autres pays européens.

Notes

[1] James T. Richardson et Massimo Introvigne, « « Brainwashing Theories » in European Parliamentary and Administrative Reports on « Cults » and « Sects » », dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, 2 , juin 2001, p. 143-168.

[2] Christopher Soper « Tribal Instinct and Religious Persecution : Why Do Western European States Behave So Badly ? », dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 40, 2, juin 2001, p. 177-180 ; Thomas Robbins, « Combating « Cults » and « Brainwashing » in the United States and Western Europe : A Comment on Richardson and Introvigne's Report », dans *Ibid.*, p. 169-175.

[3] James T. Richardson et Massimo Introvigne, « Western Europe, Postmodernity, and the Shadow of the French Revolution : A Response to Soper and Robbins », dans *Ibid.*, vol. 40, 2, juin 2001, p. 143-168.

[4] Massimo INTROVIGNE et J. GORDON MELTON (éd.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la Commission parlementaire*, 3e éd., Paris, Dervy, 1996.

[5] Danièle HERVIEU-LEGER, *La Religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 61.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 22, avec citation de Pierre BOURETZ, « La Démocratie française au risque du monde », dans Marc SADOUN (éd.), *La Démocratie en France*, Paris, Gallimard, 2000, p. 27-137.

[8] D. HERVIEU-LEGER, *La Religion en miettes, op. cit.*, p. 22.

[9] Massimo INTROVIGNE, *Il lavaggio del cervello : realtà o mito ?* Leumann (Torino), Elledici, 2002.

[10] Denis BARTHELEMY, *Intervention française lors de la Conference OSCE de Vienne du 22 mars 1999*.

[11] Si je peux me permettre une anecdote personnelle, j'ai connu, alors que j'étais lycéen, une très vieille tante italienne, qui avait été religieuse en France. Ayant eu de mauvaises expériences sous Combes, elle amusait volontiers ses visiteurs avec l'histoire d'un chef de la police française qui aurait répondu à un président du Conseil, inquiet par les trains de pèlerins se dirigeant vers Lourdes, que tout était « sous contrôle » car, disait-il tout heureux d'exhiber son latin, *omne trinum est perfectum* ; ce qu'il traduisait avec assurance par « dans chaque train il y a un préfet ». Comme nous le disons en Italie, ce n'est probablement pas vrai mais c'est au moins très bien trouvé.

[12] D. HERVIEU-LEGER, *La Religion en miettes, op. cit.*, p. 27.

[13] Voir, sur Lourdes, Ruth NORMAN. 1999. *Lourdes : Body and Spirit in a Secular Age.* New York et Londres, Viking, 1999 et, sur La Salette, François ANGELIER et Claude LANGLOIS (éd.). *La Salette : apocalypse, pèlerinage et littérature (1856-1996*). Grenoble, Jérôme Million, 2000.

[14] Jean-Michel LENIAUD, « La Basilique de La Salette : l'achat du terrain, la construction, l'érection de la chapelle en basilique mineure », dans Fr. ANGELIER et Cl. LANGLOIS, *La Salette*, *op. cit*., p.. 135-153.

[15] D. HERVIEU-LEGER,

Aires de pluralisme et aires de monolithismes religieux à l'aube du XXIe siècle : une tentative d'approche par l'analyse d'informations

Anne Morelli

Pour tenter de fixer un panorama de la situation religieuse actuelle dans le monde, et pour comprendre dans quelle mesure cette situation reprend, envers des minorités religieuses et à travers les pouvoirs politiques, les comportements de discrimination, de dépréciation, d'isolement voire d'exclusion ou de persécution que les chapitres précédents de cet ouvrage nous ont décrits, j'ai privilégié une description factuelle des événements contemporains qu'il est possible de lier à l'intolérance et à la discrimination religieuses sous toutes leurs formes.

1. Méthodologie et conditions de l'investigation

Cette contribution se base sur l'analyse d'informations religieuses relatives aux mois de février et mars 2002. Le *corpus* de base est constitué par environ deux cents informations transmises sur cette période par la section « Religious Intolerance and Discrimination » de Human Rights without frontiers [1] et par le Keston Institute d'Oxford (spécialisé dans l'observation de la situation religieuse des pays ex-communistes) [2]. Ces informations ont été complétées par des articles de presse.

J'ai écarté les doublons, mais il s'est avéré qu'étant donné la spécialisation du Keston Institute, les pays ex-communistes étaient probablement sur-représentés dans cet échantillon, car ils font l'objet d'une attention particulière de l'institut d'Oxford.

Pour ne pas alourdir le texte, je ne vais pas procéder ici à une analyse strictement quantitative ni citer tous les exemples relevés pendant la période, mais j'ai choisi pour chaque type de situation l'un ou l'autre exemple qui m'est apparu comme significatif. Dans quelques cas, je comparerai les exemples du *corpus* à des situations antérieures ou postérieures à la période-cible.

2. Essai de cartographie

A partir de ce *corpus,* j'ai fait établir une carte des pays pour lesquels mes sources avaient signalé, pendant ces deux mois, des violences ou des discriminations à l'encontre de certains groupes religieux. Le cadre chronologique très restreint de l'investigation a évidemment pu occulter des pays où des atteintes aux libertés religieuses sont fréquentes mais n'ont pas été spécifiquement signalées pendant ces deux mois (c'est le cas par exemple de l'Iran, de l'Irlande et d'Israël).

La carte doit pouvoir indiquer les pays où a été menée en février et mars 2002, de manière ouverte ou larvée, une lutte contre les « infidèles », les « hérésies », les « sectes », les « mauvaises » religions.

Cette carte révèle qu'excepté le continent américain et l'Océanie, pour lesquels pendant cette période, nous n'avons pas reçu d'informations à propos de violations des libertés religieuses [3] – ce qui ne signifie évidemment pas qu'il n'y a eu aucune intolérance religieuse dans ces continents ! –, les trois autres continents (Europe, Asie et Afrique) ont été touchés par l'intolérance religieuse.

3. Les moyens d'entraver la liberté religieuse

Les manquements à la liberté religieuse prennent évidemment des formes très diverses. Les entraves peuvent être légales, elles peuvent aussi se concrétiser sur le terrain par des persécutions plus ou moins graves, allant de la discrimination à l'embauche jusqu'à l'assassinat en passant par des campagnes de presse diffamatoires.

En ce qui concerne les entraves légales, la criminalisation de l'altérité religieuse s'exprime de manières très différentes. L'application de la Charia dans les pays musulmans est évidemment, et par conséquence directe, une désignation par le pouvoir de « la » religion autorisée et une marginalisation quasi automatique de toutes les autres expressions religieuses. Dans certains pays à majorité musulmane, comme par exemple le Soudan, la loi islamique est également appliquée aux non-musulmans [4].

Dans les pays ex-communistes, c'est le système de l'« enregistrement » ou de l'« homologation » indispensable des religions, pour que leur pratique soit permise, qui permet au pouvoir de filtrer celles qu'il veut ou non autoriser [5].

En Europe occidentale, les lois anti-sectes sont également une tentative des pouvoirs politiques de classer les expressions religieuses en expressions licites, souvent soutenues financièrement, et en expressions illicites, objets de suspicion systématique. Le fait que, dans un organigramme récent de la police judiciaire belge, la direction de « lutte contre la criminalité contre les personnes » ait une section « terrorisme et sectes » en dit long sur l'amalgame qui est fait et sur la criminalisation *a priori* du phénomène.

Enfin, les pays – très nombreux dans le monde – disposant d'une législation punissant le blasphème, disposent de cette manière d'un arsenal permettant de punir légalement les déviances religieuses ou les incroyants.

4. Le poids des mots

La manière dont une croyance est nommée lui donne immédiatement une connotation positive ou négative. Ainsi, en Irak, un petit groupe religieux, très ancien

est appelé « Yézidis » par les musulmans, c'est-à-dire « Adorateurs du diable ». Inutile de préciser qu'eux-mêmes ne se dénomment pas ainsi…

De même, les religions « reconnues », « enregistrées » ou « homologuées » apparaissent immédiatement avec un vernis de respectabilité que n'ont pas celles qui n'ont pas obtenu cette reconnaissance, cet enregistrement ou cette homologation.

Dans les pays régis par la loi islamique, il y a fréquemment trois catégories de croyants : les musulmans, les croyants des « autres » religions du Livre et ceux qui, ne faisant partie d'aucune de ces deux catégories, ont une situation encore moins enviable que les chrétiens et les juifs. Le mot « secte », utilisé officiellement dans certains pays d'Europe, a lui aussi manifestement une signification péjorative et il a fait l'objet de décisions judiciaires qui confirment son caractère injurieux. Bien que le terme n'ait jamais pu recevoir une définition légale satisfaisante, des groupes répertoriés comme « sectes » dans les rapports parlementaires français ou belge, se sont considérés comme discriminés et ont intenté des actions en justice. Dans certains cas, la justice a estimé qu'ils avaient effectivement été lésés en étant englobés dans cette catégorie et a statué qu'ils n'étaient pas une secte [6].

Il est évident, en outre, que les mots ont un poids décisif dans les campagnes de presse, dont le pouvoir politique n'est pas toujours absent, et qui peuvent précéder et préparer des actions contre les « mauvaises » religions.

5. Les formes de la persécution

Nous allons énumérer ici une série de manifestations d'hostilité envers des religions « illicites » relevées pendant la période-cible.

A. L'interdiction d'accéder à certains emplois ou fonctions

C'est le cas par exemple en Iran où, pendant notre période-cible, les 250 000 chrétiens et les 30 000 juifs du pays sont interdits d'embauche dans certaines fonctions et notamment dans le domaine de l'éducation nationale [7]. En France, des sanctions ont également été proposées contre les enseignants appartenant aux « sectes », même s'ils n'avaient pas fait montre de leurs convictions en classe [8].

B. La stigmatisation via les documents officiels

Si la mention de la religion a disparu des nouvelles cartes d'identité grecques, sur la pression des autres pays de l'Union européenne et notamment d'une pétition internationale lancée par les Adventistes, il semble bien que cette mention ait été maintenue dans les registres. En outre, en Turquie, pays faisant partie du Conseil de l'Europe, candidat à l'Union européenne et officiellement « laïque », cette mention figure toujours sur la carte d'identité et la modifier ou la faire disparaître est, évidemment, dans ce cas, un délit [9]. En Israël aussi, les documents d'identité en circulation pendant notre période-cible, mentionnaient l'appartenance religieuse. Cette mention a été officiellement supprimée le 28 avril 2002 [10] et ne figure plus sur les nouveaux documents d'identité israéliens émis à partir du mois de mai 2002.

C. Le renvoi ou l'expulsion de missionnaires étrangers

En Arabie saoudite, un chrétien indien est expulsé après avoir passé des mois en prison [11]. En Russie, ce sont des prêtres catholiques italiens ou polonais qui sont expulsés [12]. En Belgique, pendant notre période-cible, ce sont des missionnaires évangélistes qui ont été expulsés du pays après avoir passé une nuit en prison [13].

D. Les pénalisations fiscales

Classiquement, dans le système islamique, les fidèles des « autres » religions du livre sont astreints à un impôt supplémentaire. Mais on peut constater que les différentes confessions ne sont pas non plus forcément sur le même pied, d'un point de vue fiscal, dans les démocraties occidentales. Si certaines sont subsidiées et pas d'autres, il y a en outre un traitement différencié qui peut frapper de taxation – ou non – les dons dont elles sont l'objet.

Ainsi, en France, les témoins de Jéhovah ont été l'objet d'un redressement fiscal spectaculaire dû au fait qu'on ne leur reconnaît pas la qualité de religion. Successivement, un arrêt de 1985 leur avait dénié la qualité d'association cultuelle, puis un arrêt du Conseil d'Etat français leur avait reconnu le droit aux exemptions fiscales sur la taxe d'habitation, avant que – dans le sens inverse – on ne leur impose en 1998 un redressement fiscal de trois cents millions de francs français, au titre de taxation des dons manuels. Pendant notre période-cible, la Cour de Versailles a confirmé une taxation rétrospective de 60% des dons reçus par les témoins de Jéhovah, à hauteur de quarante-cinq millions d'euros [14]. De telles mesures n'ont évidemment jamais été imaginées pendant cette période contre le catholicisme ou le judaïsme français.

E. L'emprisonnement de fidèles ou de ministres du culte

En Arabie saoudite des chrétiens sont emprisonnés. Au Pakistan, le D[r] Shaikh, laïque, a été condamné à mort pour avoir exprimé ses opinions et était, pendant notre période-cible, incarcéré. Au Kazakhstan, ce sont des baptistes qui sont arrêtés pour avoir distribué de la littérature chrétienne en langue kazakhe [15]. Dans certains cas, les « mauvais croyants » sont enfermés dans un hôpital psychiatrique [16].

F. Les fermetures (ou refus d'ouverture) de lieux de cultes

En Azerbaidjan, la police de la ville de Guanja ferme l'église adventiste [17]. En Russie, l'ouverture d'une église catholique a été 1'objet de suspensions dans la région de Pskov, pendant la période-cible, mais on pourrait évidemment trouver en France – avant ou après cette période de deux mois – de nombreux refus d'ouverture de nouvelles mosquées.

G. La destruction (souvent par incendie) des lieux de culte

Pendant notre période-cible, c'est le cas d'une église chrétienne copte incendiée en Egypte [18], alors qu'au Nigeria, simultanément, quatorze églises chrétiennes sont promises à la destruction. Au Sri Lanka, ce sont des bouddhistes qui s'attaquent à des églises évangéliques [19]. Au Kosovo, l'église orthodoxe de Mitrovica est incendiée [20]

et, simultanément, dans le Nord de l'Inde, des extrémistes hindous attaquent une église catholique [21] et d'autres des mosquées [22].

H. La destruction d'objets du culte

Pendant les deux mois qui nous intéressent, on peut relever, par exemple, la confiscation de bibles en Arabie saoudite [23]. En Géorgie, un prêtre orthodoxe a incité cent cinquante personnes à attaquer la mission baptiste et à y brûler des centaines de bibles [24].

I. L'assassinat de fidèles ou de ministres du culte

Au Pakistan, cinq chrétiens protestants sont tués en mars 2002, tandis qu'au nord de l'Inde sept cents personnes, en majorité musulmanes, perdent la vie en représaille de la mort de cinquante-huit dévots hindous [25]. A Islamabad (Pakistan), le 17 mars 2002, un attentat à la grenade fait cinq morts et quarante-six blessés dans un temple protestant [26].

6. Les motifs invoqués

En parfaite concordance avec les reproches déjà faits par Celse aux premiers chrétiens, dans son *Discours vrai* de l'an 178, l'expression religieuse « illicite » est accusée de pratiques religieuses illégales, de pratiques médicales anormales et inefficaces, mais surtout de fomenter des troubles, de semer le désordre, de dévoyer la jeunesse, de détourner les croyants (ou incroyants) « normaux » de leur pratique. Ces motifs se retrouvent autant pour persécuter Falungong en Chine que les « sectes » en Europe.

Plus précisément, ce sont des motifs techniques, d'urbanisme ou de protection de l'environnement qui sont invoqués pour empêcher la construction ou faire détruire un lieu de culte ou un symbole religieux indésirable. C'est le cas dans la région de Pskov en Russie pour suspendre les travaux de construction d'une église catholique [27]. Ce sont des règlements urbains et le Code pénal turc qui sont évoqués en Turquie pour déclarer illégaux des lieux de culte utilisés par des protestants [28]. Les mêmes motifs sont utilisés en Egypte et on pourrait rapprocher ces justifications de celles avancées en France pour la destruction du monument du Mandarom.

Dans d'autres cas, on invoque les pratiques du commerce pour interdire la diffusion de littérature religieuse.

Le prosélytisme en faveur des religions minoritaires ou non homologuées est également un délit dans bon nombre de pays (c'est, par exemple, le cas en Israël pour les religions autres que le judaïsme) et peut donc être invoqué. Par ailleurs, comme c'était le cas pour les protestants en France au XIXe siècle ou pour les catholiques en Chine, l'accusation d'espionnage en faveur d'une puissance ennemie est aussi invoquée contre des minorités religieuses.

Dans les pays où une religion est nettement dominante, on reprochera aux tenants des rivales ou aux athées d'offenser « la » religion. Ainsi le Dr Shaikh, au Pakistan, a été inculpé du délit de blasphème, pour avoir déclaré que les parents de Mohamed n'étaient pas musulmans, ce qui semble pourtant d'un bon sens assez élémentaire. Il

faut noter qu'en fait, les pays ne punissant pas le blasphème et ne le reconnaissant pas comme un délit sont extrêmement rares à travers le monde.

En Turquie, un chrétien turc qui distribuait des Nouveaux Testaments, est emprisonné, accusé d'offense à l'Islam et à son prophète [29].

On peut aussi se débarrasser facilement des propagandistes des religions « illicites » en évoquant, s'ils sont étrangers, des violations de la réglementation sur les visas et sur l'accès au territoire, ou de la législation sur l'emploi des étrangers. Les prêtres catholiques italiens ou polonais en Russie voient invoquer le premier motif. De même au Yémen, pour se débarrasser d'encombrants fondamentalistes musulmans de nationalité américaine, le gouvernement invoque des violations de la réglementation sur les visas [30].

En Belgique, les missionnaires pentecôtistes expulsés, pendant notre période-cible, le sont parce qu'ils auraient travaillé bénévolement avec un visa de tourisme [31]. Si elle est avérée, cette infraction est bien réelle mais on doit évidemment se demander si la même sévérité en la matière est appliquée aux prêtres catholiques importés du Congo ou de Pologne pour s'occuper d'une paroisse catholique. Au contraire, la loi belge autorise explicitement les activités missionnaires aux ministres des cultes reconnus.

7. Qui sont les victimes ?

Aux confins du monde hindou, les musulmans sont les principales victimes du fanatisme hindou mais dans les régions où l'Islam est installé (Arabie saoudite, Yémen...) ou en voie d'expansion (en Afrique notamment), ce sont les populations chrétiennes et animistes qui sont les principales victimes. Pour notre période-cible, on peut notamment trouver des exemples de ce type de persécutions au Nigeria [32].

En Europe occidentale, le nord du continent, de tradition protestante, reste religieusement tolérant [33] mais quatre pays au moins (France, Belgique, Autriche, Allemagne) se signalent par leur volonté de surveiller et d'encadrer les minorités religieuses, voire d'empêcher leur développement via des expulsions, des campagnes de presse ou des mesures fiscales.

En Europe orientale, ce sont les catholiques, les protestants (Armée du Salut) et les membres de « sectes » (Mormons…) qui sont l'objet de tracasseries de la part des pouvoirs qui soutiennent (et sont soutenus par) les orthodoxes

8. Qui sont les exécutants ?

Il est indispensable de s'interroger sur les acteurs des persécutions religieuses signalées.

S'il s'agit dans certains cas du gouvernement central, il est fréquent également que les actes d'hostilité soient le fait des autorités locales (comme au Rwanda où les témoins de Jéhovah se heurtent surtout aux autorités provinciales) ou de membres d'autres religions.

Dans ce dernier cas, il est indispensable de pouvoir évaluer le degré de « laisser-faire » des autorités qui peuvent parfois même être en sous-main instigatrices des violences exécutées sur le terrain par des groupes officiellement « spontanés ». Ainsi, en Egypte, la protection des coptes et de leurs édifices religieux ne semble

pas une priorité pour la police, et l'impunité y semble garantie à ceux qui détruisent les églises [34]. En Russie également, les manifestations hostiles aux catholiques et les «piquets» devant les églises, bien que contraires à la liberté religieuse prévue par la Constitution, se déroulent sans réaction des autorités.

9. Conclusions

Mes conclusions, suite à cette analyse des informations religieuses concernant les mois de février et mars 2002, sont assez pessimistes: je considère que l'intolérance religieuse est en expansion et que les aires de réel pluralisme religieux se restreignent à travers le monde à l'aube du XXIe siècle.

On sait que les pays musulmans actuels sont loin d'être des modèles en matière de liberté religieuse. Leur influence (et l'intolérance religieuse qui s'ensuit) s'est récemment étendue en Afrique et en Asie. Par ailleurs les rares pays à majorité musulmane qui s'affirment encore «laïques» (la Turquie et l'Irak essentiellement) ne le sont plus que de nom. Sous les coups des intégristes religieux (parfois soutenus par l'Occident comme en Irak), ils doivent leur lâcher du lest et les libertés religieuses prévues par leur Constitution sont de plus en plus difficiles à faire respecter pour les minorités. La loi générale de ces pays «laïques», notamment en matière de décence, de répression de la liberté sexuelle des femmes ou de consommation d'alcool, a tendance à se calquer sur la loi musulmane.

Dans beaucoup de pays ex-communistes, la liberté religieuse s'est récemment restreinte après une période de libéralisation. C'est le cas notamment des ex-républiques soviétiques. Les unes se groupent autour de l'orthodoxie, les autres autour de l'Islam. Des églises (telles que *l'Ashgabad Baptist Church*), «enregistrées» à l'époque soviétique, ont perdu leur protection légale. Les républiques du Kazakhstan, d'Ouzbékistan, du Tadjikistan et du Turkménistan, par exemple, évoluent de plus en plus vers un monolithisme religieux.

En outre, dans les pays occidentaux d'Europe, où la liberté de culte était la mieux préservée, sous le couvert de la lutte contre les sectes, quatre pays, dont trois largement catholiques, mènent une politique restrictive face à des minorités religieuses dérangeantes. Dérangeantes ici, non pas par rapport à une religion dominante mais davantage par leur foi assurée et leur prosélytisme conquérant, qui tranche avec le scepticisme de la majorité de la population.

Chacun de nous, quelles que soient ses convictions, risque d'être persécuté quelque part dans le monde, en vertu du «religieusement correct». Il n'est pas bon d'être protestant en Arabie saoudite, musulman en Inde, orthodoxe au Kosovo, juif en Tunisie, athée au Pakistan (mais ce n'est pas très confortable non plus aux Etats-Unis), scientologue en Allemagne, catholique romain en Russie, chrétien au Soudan [35], Falungong en Chine, témoin de Jéhovah en Corée du Sud.

Tout près de nous, en France, la loi anti-sectes About-Picard, par les menaces qu'elle fait peser sur des groupes spirituels et religieux, a inquiété de nombreuses personnalités de diverses nationalités qui ont signé en 2001 une pétition conduite par Mary Robinson, Haut Commissaire des Nations-Unies pour les droits de l'homme. Parallèlement, cinquante membres de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe avaient signé une déclaration demandant à la France de surseoir au vote de la

loi About-Picard, tant que le rapporteur du Conseil de l'Europe n'aurait pas remis son rapport sur les discriminations éventuelles qu'établirait cette loi.

Aujourd'hui comme hier, presque partout dans le monde, le pouvoir intervient dans des matières qu'on pourrait innocemment imaginer strictement « spirituelles » et il décide quelles sont les religions « licites » ou « illicites ».

A propos des langues, Régis Debray avait coutume de dire qu'une langue est « un dialecte plus le pouvoir ». En le parodiant, ne pourrait-on définir la religion comme « une secte (ou une hérésie) *plus* le pouvoir » ?

Notes

[1] Droits de l'homme sans frontières, désormais DHSF. Je remercie ici Willy Fautré qui a permis à l'IERL d'accéder gratuitement aux informations de ce secteur de DHSF.

[2] Désormais KNS (Keston News Institute).

[3] La seule information reçue pendant cette période concerne l'Etat d'Ohio. Une loi municipale, qui interdisait la prédication des témoins de Jéhovah sur la voie publique, sans autorisation préalable, a été cassée au niveau fédéral.

[4] DHSF, 7 mars 2002, relatant l'amputation de la main d'un chrétien au Soudan, en vertu de la loi islamique.

[5] Voir KNS, 8 février 2002 sur l'enseignement en Azerbaidjan et au Kirgistan.

[6] Jacques Guyard, président de la Commission d'enquête parlementaire sur les sectes en France, avait aussi été condamné par le Tribunal de Paris pour avoir qualifié le mouvement anthroposophique de « secte ». (*Le Monde*, 23 mars 2002). Il a cependant gagné en appel.

[7] Selon le président Mohammad Khatami, ces discriminations auraient pris fin en avril 2002 (déclaration du 8 avril 2002, dépêche AFP reprise par la presse, par exemple *Le Soir* 9 avril 2002).

[8] *Le Monde,* 9 février 2000.

[9] DHSF, 7 février 2002

[10] Information aimablement obtenue par M[me] Liliane Kouperman-Limonchik (que je remercie ici) auprès du ministère israélien de l'Intérieur.

[11] 4 février 2002.

[12] Juste après notre période-cible, en avril 2002, éclatent notamment les affaires du père Stefano Caprio et de l'évêque polonais Jerzy Mazur (voir *Le Figaro,* avril 2002).

[13] DHSF, 13 février 2002.

[14] DHSF, 5 mars 2002.

[15] DHSF, 15 février 2002.

[16] KNS, 15 février 2002, à propos d'un jeune baptiste au Kirghistan.

[17] KNS, 1[er] mars 2002 et DHSF, 5 mars 2002.

[18] DHSF, 12 février 2002.

[19] DHSF, 26 mars 2002.

[20] KNS, 20 février 2002.

[21] DHSF, 19 février 2002.

[22] DHSF, 14 mars 2002.

[23] DHSF, 4 février 2002.

[24] 3 février 2002.

[25] DHSF, 14 mars 2002

[26] *Le Vif-Express*, 22 mars 2002.

[27] *Le Figaro*, 3 avril 2002.

[28] DHSF, 5 février 2002.

[29] DHSF, 7 février 2002.

[30] DHSF, 11 février 2002.

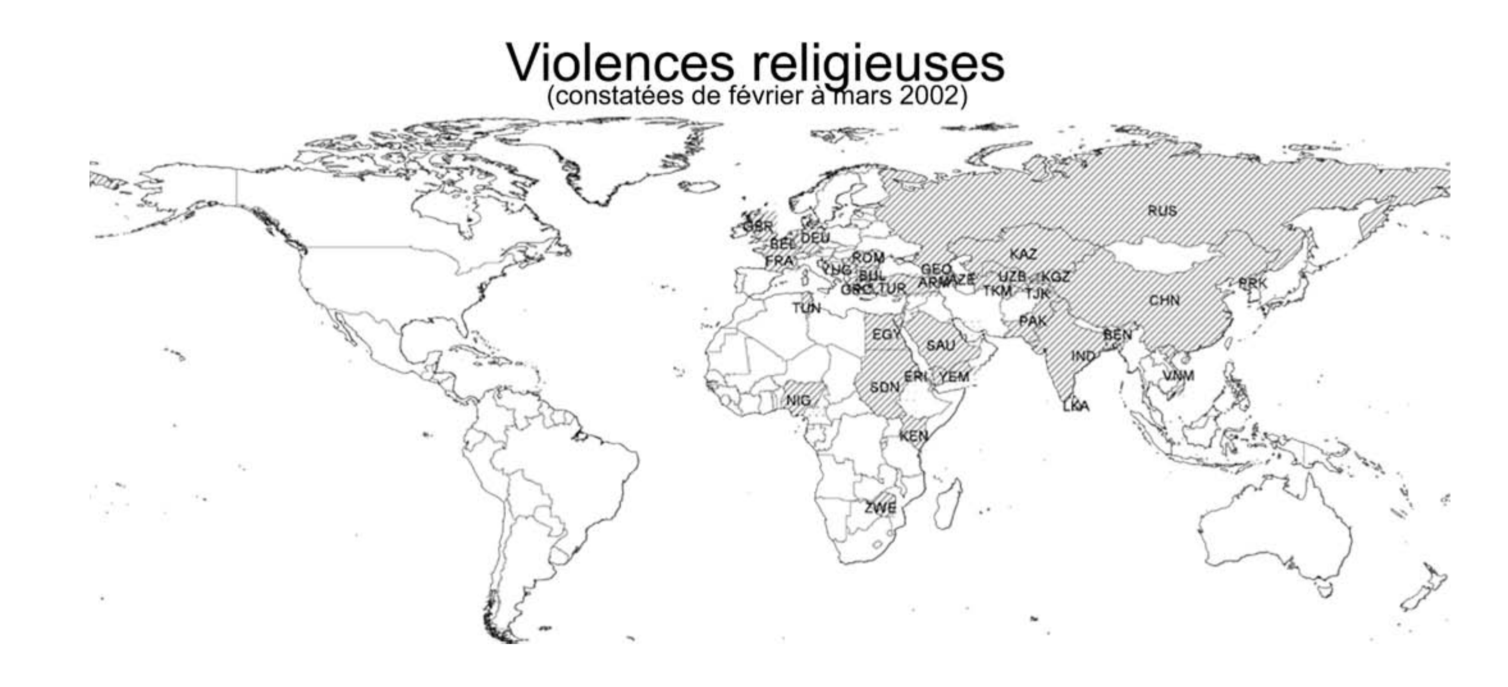
[31] DHSF, 13 février 2002.

[32] DHSF, 4 février 2002.

[33] L'Ecosse, pendant la période-cible, a néanmoins connu des débats tendant à la faire évoluer vers une répression des minorités.

[34] DHSF, 12 février 2002.

[35] En 2001 un rapport sur les persécutions antichrétiennes dans le monde a été publié en France à l'initiative de la Fédération protestante, de la commission catholique Justice et paix et de l'ACAT, mouvement interconfessionnel de lutte contre la torture. Il concluait à la montée planétaire des tensions ethnico-religieuses (voir *Le Monde*, 14 février 2001).



Les pays mentionnés et qui figurent en grisé sont les pays pour lesquels DHSF (Droits de l'homme sans frontières) ou KNS (Keston News Institute d'Oxford) ont signalé en février et mars 2002 des faits d'intolérance ou de discrimination religieuse.
(Carte L. Sümbül et V. Mettewie).

Liste des auteurs

Ahmad Aminian, historien des religions et philosophe, collaborateur scientifique à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB), est formateur en philosophie de l'éducation interculturelle, médiateur scolaire, président du Centre culturel Omar Khayam (Bruxelles) et de l'Espace belge d'humanisme musulman. Il travaille sur le dialogue entre civilisations islamique, chrétienne et laïque et prône un dialogue axé sur la confrontation entre la modernité et la pensée traditionnelle.

Jean Baubérot, président de l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne), est titulaire de la chaire « Histoire et sociologie de la Laïcité » à l'EPHE. Il est notamment l'auteur de *Vers un nouveau pacte laïque* (1990), *La morale laïque contre l'ordre moral* (1997), *Histoire de la laïcité française* (2000) et, avec Séverine Matthieu, de *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France* (2002).

Benoît Beyer de Ryke, historien et philosophe, ancien aspirant du Fonds national de la recherche scientifique, actuellement collaborateur scientifique à l'ULB, travaille sur l'encyclopédisme médiéval et sur l'histoire des mentalités religieuses. Il est notamment l'auteur d'un livre sur Maître Eckhart et de nombreuses notices dans le *Dictionnaire du Moyen Age* (PUF, 2002).

Nicolas Bogaerts, historien, est assistant à la bibliothèque de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB). Il travaille sur la prédication et le discours missionnaire dans l'Occident des Ve et VIe siècles ; il prépare une thèse de doctorat sur l'arianisme dans la littérature chrétienne des IVe-VIIe siècles.

Pierre Daled, philosophe, est chercheur FNRS à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB). Sa thèse de doctorat (*Spiritualisme et matérialisme au XIXe siècle. L'Université libre de Bruxelles et la religion*) a été éditée en 1998. Il s'intéresse particulièrement à l'histoire de la philosophie au XIXe siècle, de la laïcité, de l'athéisme et du matérialisme.

Olivier Damme, historien, chercheur à l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB), termine actuellement une thèse de doctorat sur le phénomène pamphlétaire à la fin du XVIII[e] siècle dans les Pays-Bas autrichiens (1782-1794).

Baudouin Decharneux, philosophe et historien des religions, est chargé de cours à l'ULB, chercheur qualifié du Fonds national de la recherche scientifique et secrétaire de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB). Il a publié un volume sur Philon d'Alexandrie aux Editions de l'Universté de Bruxelles (*L'ange, le devin et le prophète,* 1996) et trois ouvrages, en collaboration avec Luc Nefontaine, sur le symbole (1998), l'initiation (1999) et la franc-maçonnerie (2001). Il est en outre l'auteur d'une cinquantaine d'articles sur le judaïsme hellénisé, la littérature chrétienne des origines et le moyen platonisme.

Régis Dericquebourg est maître de conférences à l'Université Charles de Gaulle-Lille III et membre statutaire du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (IRESCO-CNRS). Il étudie les groupes religieux minoritaires (sectes et groupes religieux assimilés) et, en particulier, les religions de Guérison. Il a publié de nombreux articles en sociologie des religions et trois livres : *Religions de Guérison* (1988), *L'Antoinisme* (1993) et *Croire et guérir* (2001).

Alain Dierkens, historien et archéologue, est professeur à l'ULB et directeur du Séminaire d'histoire du Moyen Age de cette université. Ancien secrétaire de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (ULB), il est, depuis 1991, éditeur scientifique des *Problèmes d'histoire des religions*. Directeur (Histoire) de la *Revue belge de philologie et d'histoire*, il s'intéresse particulièrement à l'histoire et à l'archéologie du Haut Moyen Age occidental, à l'histoire religieuse médiévale et à l'histoire des principautés « belges » au Moyen Age.

Massimo Introvigne, directeur du Centre d'études sur les nouvelles religions (CESNUR) à Turin, est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages sur les nouveaux mouvements religieux ; il a dirigé l'*Enciclopedia delle Religioni in Italia* (2001).

Guy Janssen, anthropologue, est doctorant à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (LAIOS-Paris). Il a publié plusieurs articles sur le mouvement concordataire ou Petite Eglise et il est l'auteur de la *Petite Eglise en trente questions* (1999).

Françoise Lauwaert, sinologue et anthropologue, est chargée de cours à l'ULB. Elle a travaillé sur la parenté et le droit chinois à la fin de la période impériale. Elle poursuit actuellement une recherche sur un traité médical du XVI[e] siècle et s'intéresse aux multiples usages de l'écriture (calligraphie, style, littéralité) dans la constitution d'une culture chinoise se voulant homogène.

Anne Morelli, docteur en histoire contemporaine, enseigne à l'ULB. Ses travaux portent sur l'histoire des minorités, qu'elles soient ethniques ou religieuses. Elle a notamment coordonné des volumes collectifs sur l'*Histoire des étrangers et de l'immigration en Belgique* (1992), sur *Les émigrants belges* (1998) et sur *Les grands mythes de l'histoire de Belgique* (1995).

Firouzeh NAHAVANDI, sociologue, est professeur à l'ULB. Elle est spécialisée dans l'étude des pays en voie de développement et travaille plus particulièrement sur l'Asie musulmane non arabe. Elle est notamment l'auteur de *Aux sources de la révolution iranienne* (1988), de *Stigmate. Introduction à l'étude des pays dits en voie de développement* (2001) et de *Repenser le développement et la coopération internationale* (2002).

Jan ROEGIERS, professeur et archiviste à la Katholieke Universiteit Leuven, y enseigne l'histoire moderne et l'histoire religieuse et ecclésiastique des Temps modernes aux facultés de Lettres et de Théologie. Il a surtout publié sur l'histoire de l'ancienne Université de Louvain (1425-1797) et sur celle des Pays-Bas autrichiens

Yannis THANASSEKOS, directeur de la Fondation Auschwitz – Centre d'études et de documentation et collaborateur scientifique à l'Institut de sociologie de l'ULB, est l'auteur de plusieurs publications sur l'histoire et la mémoire des crimes et génocides nazis.

Jeannine VEREECKEN, philologue, est professeur au Département d'études slaves et est-européennes de l'Université de Gand. Elle s'intéresse surtout à l'herméneutique des textes vieux-slaves et vieux-russes. Plusieurs de ses articles sont consacrés à l'« Autobiographie » de l'archiprêtre vieux-croyant Avvakum.

Table des matières

« Secte » ou « religions », « hérésie » ou « vraie foi » ? Comment obtient-on (ou non) un label religieux honorable ? Comment devient-on « religieusement correct » ? Qui en décide ? Quel est le poids des pouvoirs politiques dans ce choix ?

Les exemples réunis ici traversent les siècles pour témoigner de la permanence de ces questions sur les rapports entre le pouvoir et les formes institutionnelles du sentiment religieux.

Table des matières